

# **„Eigen“, „unser“ und „fremd“ in Russland**

**Eine Studie zu gesellschaftlichen Deutungsmustern von  
Selbst- und Fremdverständnis in einer postsowjetischen Gesellschaft**

Dissertation zur Erlangung des  
Doktorgrades (Dr. rer. soc.)  
des Fachbereichs Gesellschaftswissenschaften  
der Justus-Liebig-Universität Gießen

Vorgelegt von  
Anna Schor-Tschudnowskaja  
aus Kiev

Gießen

2010

# INHALT

<b>Vorwort</b>		9
<b>Kapitel I.     Einleitung</b>		11
I.1. Ausgangslage		11
I.2. Die Begrifflichkeit der Arbeit: ‚Eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘		14
I.2.1.    Ein- und Abgrenzung der Begriffe		14
I.2.2.    Verschränkung des ‚Eigenen‘ mit dem ‚Fremden‘		16
I.2.3.    Die soziologische und politische Relevanz der gesellschaftlichen Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘		18
I.2.4.    Eigene und fremde Erfahrung und gesellschaftliche Entwicklungspotenziale		20
I.3. Geschichtlicher Rahmen		23
I.3.1.    Die Erziehung des ‚neuen Menschen‘ in der Sowjetunion		25
I.3.2.    Das Kollektiv als Erziehungsinstrument des ‚unseren Menschen‘		28
I.3.3.    Die Konsequenzen des kollektiven Erziehung für gesellschaftliche Deutungsmuster		31
I.4. Aufbau der Arbeit		34
<b>Kapitel II.     Grundzüge wissenssoziologischer Methodologie</b>		36
II.1. Axiomatische Basis der qualitativen Methodologie		36

II.2. Philosophie und Soziologie des Wissens	37
II.3. Konstruierte soziale Realität und die Verschränkung des Subjekts mit dem Objekt	40
II.4. Wissenssoziologische Relevanz der Alltagsperspektive	41
II.5. Analyse der gesellschaftlichen Deutungsmuster	42
<b>Kapitel III.   Einschlägige Untersuchungen</b>	
<b>zu den Deutungsmustern ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ im postsowjetischen Russland</b>	46
<b>Kapitel IV.   Die ‚Eigenen‘, ‚Unseren‘ und ‚Fremden‘</b>	
<b>im gegenwärtigen Russland: Eine Studie zu gesellschaftlichen Deutungsmustern</b>	62
IV.1. Fragestellungen der Untersuchung	62
IV.2. Beobachtungen aus dem Alltag des postsowjetischen Russlands	63
IV.3. Ableitung des methodischen Vorgehens aus der Fragestellung. Darstellung des Untersuchungsdesigns und der Erhebungsinstrumente	74
IV.3.1.   Standardisierte Befragung der Studenten	76
IV.3.1.1. <i>Stichprobe</i>	76
IV.3.1.2. <i>Durchführung der Befragung</i>	76
IV.3.1.3. <i>Fragebogen</i>	77
IV.3.2.   Themenzentrierte Interviews	81
IV.3.2.1. <i>Interviewleitfaden</i>	83
IV.3.2.2. <i>Auswahl der Interviewpartner</i>	88
IV.4. Darstellung der Untersuchungsergebnisse	89

IV.4.1.	Durch die Befragung gewonnene Bedeutungen der untersuchten Begriffe	89
IV.4.1.1.	<i>„Unser Mensch“ der Petersburger Studierenden</i>	89
IV.4.1.2.	<i>„Nicht unser Mensch“: kein Gegenbild zu „unserem Menschen“</i>	92
IV.4.1.3.	<i>Der Mensch, den ich „eigen“ nennen will: die ungelöste Frage des Vertrauens</i>	94
IV.4.1.4.	<i>Wer ist mir „fremd“?</i>	98
IV.4.1.5.	<i>Relevante Daten zu ausgewählten thematischen bzw. situativen Fragen</i>	101
IV.4.1.6.	<i>Qualitative Analyse des Antwortverhaltens innerhalb der Fragebögen: Übernahme der vorgegebenen Begriffe und Protesthaltungen</i>	103
IV.4.1.7.	<i>Zusammenfassende Bemerkungen zu der Befragung</i>	111
IV.4.2.	Darstellung der gewonnenen Deutungsmuster aus den Interviews	114
IV.4.2.1.	<i>Fallbeispiel 1: Svetlana</i>	115
IV.4.2.2.	<i>Fallbeispiel 2: Tanja</i>	121
IV.4.2.3.	<i>Fallbeispiel 3: Pavel</i>	129
IV.4.2.4.	<i>Fallbeispiel 4: Denis</i>	135
IV.4.2.5.	<i>Zusammenfassende Bemerkungen zu den Interviews</i>	139
IV.5.	Beziehung zum „Eigenen“, „Unseren“ und „Fremden“ und das damit korrespondierende gesellschaftliche und politische Selbstbewusstsein: Zusammenfassende Darstellung der in der Studie gewonnenen Erkenntnisse	142
IV.5.1.	Deutungsmuster „eigen“, „unser“ und „fremd“ – systematische Kennzeichen	142
IV.5.1.1.	<i>Das Deutungsmuster „eigen“: Imperativ der Nähe und die Angst vor dem Verrat</i>	143
IV.5.1.2.	<i>Die nicht gelöste „Frage der Zugehörigkeit“: Solidarischer Imperativ und die Fragen der Loyalität</i>	145
IV.5.1.3.	<i>Der „Fremde“: Mehrdeutigkeit des Begriffs und die eindeutige Ablehnung</i>	149
IV.5.2.	„Eigen“, „unser“ und „fremd“ im gegenwärtigen Russland als Teile der politischen Kultur	151
IV.5.2.1.	<i>Die Inflation des Unbestimmten und der Einbruch des Vertrauens</i>	151
IV.5.2.2.	<i>Deutungsmuster der Loyalität und problematische Selbstwahrnehmung als Kennzeichen der politischen Kultur</i>	154

IV.5.2.3. <i>Übertragung privater Kategorien auf den politischen Kontext.</i>	
<i>Problematische Einsicht in die politische Relevanz</i>	156

<b>Kapitel V.     Das gegenwärtige theoretische Verständnis des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘</b>	159
---	-----

V.1. Das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ aus der Sicht der Psychologie:	
Die Identität und die Fähigkeit der Perspektivenübernahme	161
V.1.1. Die lebenslange Identitätsfrage und die rolle des ‚Anderen‘	162
V.1.2. Die sozial-kognitive Theorie von G. H. Mead	165
V.1.2.1. <i>Der theoretische und politische Vorgänger Meads – John Dewey</i>	166
V.1.2.2. <i>Rollenübernahme als Entwicklungsmechanismus</i>	168
V.1.2.3. <i>Zusammenhang zwischen Kognition und sozialer Integration</i>	169
V.1.2.4. <i>Vereinbarung der Einzigartigkeit mit der Kollektivität</i>	170
V.1.2.5. <i>Die ungewissen Grenzen der individuellen Identifikation</i>	172
V.1.3. Jean Piaget	174
V.1.3.1. <i>Erforschung der kognitiven Entwicklung – kognitive Reife</i>	174
V.1.3.2. <i>Bewusstwerdung der eigenen und der fremden Perspektive</i>	177
V.1.3.3. <i>Verschränkung des ‚Eigenen‘ mit dem ‚Fremden‘</i>	180
V.1.4. Erik H. Erikson	182
V.1.5. Gruppenzugehörigkeit und die soziale Identität	184
V.1.5.1. <i>Gruppenmitgliedschaft als Selbst-Positionierung</i>	186
V.1.5.2. <i>Veränderungen sozialer Kategorisierung und Minderung der Identitätsängste</i>	
<i>Als individuelle Entwicklungsstrategien</i>	187
V.1.6. Die Erkenntnisse psychologischer Ansätze zu ‚eigen‘ und ‚fremd‘.	
Eine Zusammenfassung	189
V.2. Das Eigene‘ und das ‚Fremde‘ in den soziologischen Theorien	191
V.2.1. Kognitive Umstrukturierung in der Moderne	192

V.2.2. Die ‚neuen Fremden‘ in modernen Gesellschaften. Der ‚Fremde‘ als Annäherung an das Allgemeinmenschliche. Georg Simmel	196
V.2.3. Fremdheit als soziale Konstruktion	203
V.2.4. Moderne ‚Fremdheit‘: Das Ringen um überzeugende Modelle sozialer Integration	209
V.2.4.1. <i>Ambivalente Vorstellungen von Zugehörigkeit</i>	209
V.2.4.2. <i>Der nicht mehr offensichtliche Zusammenhalt</i>	212
V.2.5. Gemeinsame Zusammenfassung der vorgestellten soziologischen Ansätze	215
V.3. Demokratietheoretische Betrachtungen des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘	218
V.3.1. Grundprinzipien der demokratischen Gesellschaftsordnung	219
V.3.2. Die Bedeutung der kognitiven Grundfähigkeit der Perspektivenübernahme für die Demokratie	227
V.3.2.1. <i>Dezentrierung und Entwicklung formaler Weltkonzepte als Bedingungen kommunikativen Handelns</i>	227
V.3.2.2. <i>Das ‚Fremde‘ als konstitutive Voraussetzung der Konstruktion und der Erkenntnis des ‚Eigenen‘. Perspektivenübernahme im Prozess der gegenseitigen Anerkennung</i>	231
V.3.2.3. <i>Konsequenzen für die politische Kultur: Begründung von Toleranz</i>	234
V.3.2.4. <i>Zusammenfassung: Demokratische Verschränkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘</i>	237
V.3.3. Konsensbildung und Ideologiekritik: Die Suche nach einer gemeinsamen Basis	239
V.3.3.1 <i>Zentraler Stellenwert der kritischen Reflexion</i>	239
V.3.3.2. <i>Die Frage der Zugehörigkeit in der Gegenwartsdemokratie</i>	241
V.3.3.3. <i>Antitotalitäre bzw. antiautoritäre Basis der Demokratie: Ideen- und Ideologiekritik</i>	247
V.3.3.4. <i>Wie sehr darf sich das ‚Eigene‘ der Demokratie auf das ‚Fremde‘ einlassen?</i>	249
V.3.3.5. <i>Das Bewusstsein eigener Grenzen: Notwendige Balance zwischen dem Einbeziehen des ‚Anderen‘ und dem Erhalt des ‚Eigenen‘</i>	251
V.3.3.6. <i>Normative Ziele der Demokratie: Anerkennung des ‚Fremden‘ vs. Wahrung des Grenzen des ‚Eigenen‘</i>	253

V.3.4. Zusammenfassung: Das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ in einer Demokratie	257
---	-----

<b>Kapitel VI. Schlussbetrachtungen: Theoretische Modelle und soziale Wirklichkeit. Überlegungen zu politischer und demokratietheoretischer Relevanz der gesellschaftlichen Deutungsmuster ‚unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘ im postsowjetischen Russland</b>	262
--	-----

VI.1. Zusammenführung der theoretischen Ansätze: Gemeinsame Begriffe und Erkenntnisse	262
--	-----

VI.2. Inhalte der sozialen Integration: Das Schicksal der integrativen Basis in den demokratischen Gesellschaften	267
--	-----

VI.3. Beziehung zum ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ in Russland und das damit korrespondierende gesellschaftliche und politische Selbstbewusstsein	273
--	-----

VI.4. Selbstbild und der Umgang mit der Erfahrung: Konsequenzen für die gesellschaftlichen Entwicklungspotenziale	281
--	-----

<b>VII. Literaturverzeichnis</b>	286
----------------------------------	-----

<b>VII. Anhang</b>	315
--------------------	-----

## Vorwort

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion behaupteten nicht wenige namhafte westeuropäische und nordamerikanische Stimmen in Politik, Medien und Wissenschaft – offen oder immerhin implizit –, dass Russland ‚unwichtig‘ geworden sei. Viele Wissenschaftler (und Politiker) wollten sich die eingehende Befassung mit den komplexen Phänomenen der postsowjetischen Gesellschaft offenbar ersparen, da sie darin – angesichts anderer globaler Herausforderungen – lediglich Erscheinungen von marginaler Bedeutung sahen. Inzwischen ist Russland längst selbstbewusst auf die Weltbühne ‚zurückkehrt‘ (– von der es in Wahrheit nie abgetreten war). Allerdings ist das Verständnis für das Verhalten seiner Eliten, seiner innergesellschaftlichen Prozesse sowie die Mechanismen und Antriebskräfte seiner Politik – sprich für die Spezifika des postsowjetischen Wandels – nach wie vor beschränkt.

So ist die Anzahl der Soziologen und Sozioginnen, die sich im deutschsprachigen Raum mit Kultur und Gesellschaft des postsowjetischen Russlands befassen, selbst bei wohlwollender Betrachtung überschaubar. Dies könnte eine der Erklärungen für den Umstand sein, dass die Bedeutung der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ in der Fachliteratur zu Russland bisher unterschätzt oder überhaupt ignoriert wurde. Dabei geht man keineswegs zu weit, wenn man festhält, dass ohne angemessene Berücksichtigung und Analyse dieser Muster die gesamte Breite der russländischen Innen- und Außenpolitik sowie die Eigenarten des sozialen Selbsterlebens der Subjekte im gegenwärtigen Russland unverständlich bleibt.

Vorliegende Dissertation lebt auch und gerade von der Zusammenführung der von mir während meiner universitären Studien in den Bereichen Soziologie, Psychologie und Politologie erworbenen Kenntnisse mit meiner persönlichen Lebenserfahrung: Ich bin in der Sowjetunion geboren und aufgewachsen und kenne somit die hier beschriebenen Probleme und Vorgänge keineswegs nur oder in erster Linie aus zweiter Hand, sondern aus langjähriger eigener Anschauung.

Mein Dank geht zunächst an meine geduldige Betreuerin Martina Ritter, von deren Interesse an und Verständnis für Russland zahlreiche Publikationen zeugen. Zudem danke ich meinem Mann Martin Malek für seine Hilfe beim abschließenden Redigieren des Textes. Außerdem möchte ich an dieser Stelle allen jenen danken, die mir in Russland bei Planung und Ausführung der Datenerhebung Unterstützung erwiesen haben. Stellvertretend für viele



seien genannt: Viktor Voronkov (Direktor des Centre For Independent Social Research, St. Petersburg), Valerij Golofast (†) und Oleg Božkov (beide von der St. Petersburger Filiale des Instituts für Soziologie der Russländischen Akademie der Wissenschaften) sowie Irina Flige, Andrej Blinušov, Julija Sereda und Irina Dubrovina (alle von der Menschenrechtsorganisation „Memorial“).

Anna Schor-Tschudnowskaja

Januar 2010

## **I. Einleitung**

### **I.1. Ausgangslage**

Mit der Auflösung der Sowjetunion Ende 1991 wurde Russland ihr größter Nachfolgestaat. Dieses für sich genommen bereits epochale Ereignis führte zu einer der tiefgreifendsten und wissenschaftlich interessantesten gesellschaftlichen Transformationen in der Welt des 20. Jahrhunderts. Noch fast zwei Jahrzehnte später besitzt die Frage nach Ausmaß und Wirkung des sowjetischen Erbes im Selbstbewusstsein der Bevölkerung Russlands erhebliche Dramatik. Politische wie gesellschaftliche Kontinuitäten zwischen der UdSSR und dem postsowjetischen Russland als solche werden von kaum einem seriösen Forscher oder Analytiker angezweifelt; wenn es aber gilt, diese Kontinuitäten im Detail qualitativ zu beschreiben, beginnen Irritationen. Es ist jedenfalls davon auszugehen, dass die postsowjetische Gesellschaft ein breites Repertoire an Alltagsdeutungen und Normvorstellungen aus der Sowjetperiode bewusst oder unbewusst weiter tradiert. Das liegt zunächst an der allgemeinen Trägheit des gesellschaftlichen Bewusstseins und seiner Anpassungsleistungen. Viele prinzipielle gesellschaftspolitische Spielregeln und Institutionen der Sowjetzeit wurden nicht transformiert und schon gar nicht ersetzt.

Die Umbruchssituation der 1980er- und 1990er-Jahre forderte von den Einwohnern Russlands erhebliche Anpassungsleistungen. Allein auf die merkliche Verringerung des eigenen geographischen und politischen Raums im Gefolge des Zerfalls der Sowjetunion musste die Bevölkerung mit entsprechend großen Umstellungen im Selbstbewusstsein reagieren. Verändern sich die Lebensbedingungen, so kommt es darauf an, Lernprozesse zu initiieren und sich von funktional nicht mehr brauchbaren Denkmodellen zu lösen. In solchen individuellen wie kollektiven Lebensphasen ist besonders ein neues – kulturelles, gesellschaftliches, politisches usw. – Selbstverständnis gefragt, denn es trägt wesentlich zum Gelingen der Anpassungsprozesse bei. Allerdings stellt seine Entwicklung eine große Herausforderung dar. Und so ist ein ‚adäquates Selbstbewusstsein‘ einerseits ein wichtiger Hilfsfaktor, der gesellschaftliche wie individuelle Anpassung, Transformation und Weiterentwicklung fördert, andererseits aber auch ein Resultat dieser von ihm geförderten Prozesse. Das neue (d.h. der neuen Lage eher adäquate) Selbstbewusstsein gleicht einem Katalysator, der selbst eines der Ergebnisse jener Prozesskette ist, die von diesem Katalysator beschleunigt wurde. Dieser Teufelskreis erklärt u.a. die bereits erwähnte allgemeine Trägheit der sozialen Transformationsprozesse.

Deutungsmuster der politischen Kultur – ein wesentlicher Teil des gesellschaftlichen Selbstbewusstseins – gelten ebenfalls als resistent gegenüber schnellen Veränderungen. Das trifft umso mehr auf die umfangreichen Transformationsprozesse zu, die Russland in den letzten beiden Jahrzehnten durchmachte. Aus der Forschung zur politischen Kultur ist allgemein bekannt, dass die sowjetischen Deutungsmuster „sehr beharrlich“ sind (Berg-Schlosser/Schissler, 1987, S. 33). Allerdings gibt es bis jetzt keine umfassenden, systematischen und dabei überzeugenden Ansätze, welche die Gesetzmäßigkeiten der Veränderungen der politischen Kultur in *postsowjetischen* Gesellschaften im Fokus hätten. Die vorliegende Studie vermeint natürlich nicht, das genannte Phänomen erschöpfend studieren zu können, versteht sich aber als Beitrag zu seiner Erforschung. Zur Einführung in diese Problematik werden einige grundsätzliche Überlegungen angestellt (vgl. die Kapitel I.2. bis I.4.).

Die Sowjetunion war nicht nur ein komplexes politisches und sozioökonomisches, sondern auch und gerade ein umfangreiches ideologisches Projekt, das mehrere Generationen ganz entscheidend prägte. Am Ende der Sowjetzeit schienen zahlreiche ideologische Postulate – und v.a. innergesellschaftliche Grenzziehungen, konkret Selbst- und Fremdbilder – delegitimiert. Einige dieser Postulate wurden aber im Zuge der postsowjetischen Transformation rehabilitiert bzw. restauriert (wenngleich oft unter anderen Bezeichnungen; so trat eine nationalistische Terminologie an die Stelle des Marxismus-Leninismus). Will man allerdings die heute vorherrschenden Denkmuster charakterisieren, ist die strukturelle und mentale Verwandtschaft mit dem Vorgängerstaat Sowjetunion nur ein Faktor, den man sich vergegenwärtigen sollte. In das Bewusstsein der postsowjetischen Menschen mischen sich ihre Umbruchserfahrungen und damit jene neuen Bestandteile des Denkmusterrepertoires, die auf die Bewältigung der mit der Transformation verbundenen Herausforderungen zurückgehen. Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die Tatsache, dass man sich einem schnellen und umfassenden Wandel anzupassen hat, der zumindest teilweise unbestimmten und unvorhersagbaren Charakter trägt. Konsequenzen und Nebenwirkungen, ja selbst die Richtung der politischen Transformation waren in Russland insbesondere in den 1990er-Jahren umstritten. So gehen die Deutungsmuster auf ein Gemisch aus tradierten und neu erworbenen Erfahrungen zurück, deren genaues Verhältnis zueinander sich kaum bestimmen lässt.

Die in der vorliegenden Arbeit dargestellte Untersuchung widmet sich drei zentralen gesellschaftlichen Deutungsmustern im postsowjetischen Russland, nämlich ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘. Ihre Ausprägung geht auf kollektives (aber auch individuelles) Selbstbewusstsein zurück, so dass sie soziologisch relevante Kategorien sind (vgl. Kapitel I.2.3.). Folgende Tatsachen und Überlegungen stützen die Annahme, dass diese Deutungsmuster für die Veränderungen der letzten beiden Jahrzehnte in Russland überaus bedeutend gewesen sein müssen:

- 1) Die postsowjetische russländische<sup>1</sup> Gesellschaft ist mit der veränderten Struktur des eigenen geographischen, sozialen und politischen Raumes konfrontiert. Ob ethnische, sprachliche oder regionale Zusammensetzung – all das hat sich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion verändert. Der Desintegrationsschock – die weit reichende Erschütterung des gesellschaftlichen Selbstbewusstseins durch Abspaltung großer Teile des Sowjetterritoriums mit etwa der Hälfte der Bevölkerung und die Auflösung des sowjetischen gesellschaftlichen und politischen Modells – ist eine krisenhafte Herausforderung langfristigen Charakters. Selbst 2003 war noch von einer „Identifikationsspaltung“, die beinahe bei jedem zweiten Bürger Russlands festzustellen ist (Jadov, 2003a, S. 49), und von einer Identität von „widersprüchlichem und Übergangscharakter“ (Kolosov, 2003, S. 48) die Rede. Die diffuse Identifikation geht mit fehlendem Wissen um den ‚Kreis der Zugehörigen‘ einher und verschärft Fragen wie: Wer gehört eigentlich zur russländischen Gemeinschaft? Wer darf am öffentlichen und politischen Leben partizipieren? Wer von den ehemaligen Sowjetbürgern durfte in Russland bleiben – und auf welcher Rechtsgrundlage (und wer musste in Ermangelung einer solchen gehen oder aber in die Illegalität abtauchen)? Auf wen ist Verlass und auf wen (und warum) nicht?
- 2) Im Zuge der „dritten Demokratisierungswelle“ (Huntington, 1991) sah sich Russland mit politischem, wirtschaftlichem wie auch moralischem „Druck“ diverser ‚erfolgreicher Modelle‘ konfrontiert. Dabei handelte es sich meist um von außen kommende und nicht um ‚zu Hause‘ entwickelte und mühsam verinnerlichte Entwicklungsmodelle. Ein allgemeiner Konsens bezüglich der gewünschten Transformationsrichtung und eines geeigneten Gesellschaftsmodells fehlt in Russland bis heute.
- 3) Das öffentliche Bewusstsein in Russland ist mit einer stark veränderten eigenen Rolle in der gegenwärtigen Welt konfrontiert. Bei den Versuchen, eine neue internationale Rolle zu etablieren, stößt Russland immer wieder auf das Problem, dass nicht definitiv entschieden ist, inwieweit es sich selbst als politischer Fortsetzer der Sowjetunion begreifen will bzw. soll. Ein Bruch mit der Sowjetgeschichte stand aber nie wirklich zur Diskussion. Bestimmte Seiten dieser Geschichte (und v.a. staatliche Verbrechen) wurden aus dem öffentlichen Bewusstsein entweder überhaupt verdrängt oder zumindest heruntergespielt. Stattdessen dominieren in der kollektiven Erinnerung ‚heroische‘ Ereignisse wie die Indust-

<sup>1</sup> Seit dem Zerfall der UdSSR wird in Russland allgemein „rossijskij“ (russländisch) gebraucht. Dadurch wird deutlich zwischen einer ethnischen (russischen/russkij) und staatsbürgerlichen (russländischen) Zugehörigkeit differenziert. Diese Unterscheidung war in sowjetischer Zeit nicht vorgenommen worden.

rialisierung in den 1930er-Jahren, der Sieg im Zweiten Weltkrieg 1945, der erste Mensch im Weltraum (Jurij Gagarin 1961) usw.

Der gleichzeitige rasante Wandel in vielen Lebenssphären, der der Bevölkerung nur geringe Steuerungsmöglichkeiten eröffnete, der normative Druck oktroyierter Modelle und Erfahrungen sowie die nicht oder kaum bewusst gewordene mentale Last der zeitgeschichtlichen Erfahrung übten auf das gesellschaftliche Selbstbewusstsein eine desorientierende Wirkung aus. Eine der wichtigsten Herausforderungen für das postsowjetische Russland war daher, ein solches neues Bild seiner selbst auszuarbeiten, das inhaltlich mehr bieten kann als nur das Präfix *post* und damit nicht lediglich auf die Vergangenheit verweist.

Die Untersuchung der Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ soll nun einen systematischen Einblick in das neue Selbstbewusstsein der Alltagssubjekte in Russland fast zwei Jahrzehnte nach dem Zerfall der Sowjetunion geben. Die erhobenen Daten sollen im Lichte der psychologischen und soziologischen Theorien des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ sowie entsprechender politischer Demokratiemodelle interpretiert werden. Die Untersuchung stützt sich auf die Erwartung, dass den Erkenntnissen über die Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ wichtige Charakteristika der politischen Kultur sowie der Prinzipien der sozialen Integration (und Desintegration) im gegenwärtigen Russland zu entnehmen sind.

## **I.2. Die Begrifflichkeit der Arbeit: ‚Eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘**

### **I.2.1. Ein- und Abgrenzung der Begriffe**

Verschiedenen Disziplinen verpflichtete Autoren, die sich empirisch oder theoretisch den Kategorien ‚eigen‘ und ‚fremd‘ widmen, gestehen meist zu, dass es äußerst schwierig ist, diese begrifflich zu fassen und/oder experimentell zu operationalisieren. Ein solches Eingeständnis machen z.B. Berghold/ Menasse/ Ottomeyer (2000) gleich in der Einleitung (S. 7) (vgl. auch Waldenfels, 1997a; ders., 1997b). Der wichtigste Grund für diese Erschwernis liegt in der Vielfalt der Bedeutungen von ‚eigen‘ und ‚fremd‘. In der modernen Welt, in der die Grenzen und Beziehungen zwischen menschlichen Gemeinschaften (z.B. Staaten; Ethnien; Gesellschaften; sich durch Herkunft, Glaube, Stil, Kultur usw. unterscheidende Gruppen) immer wieder neu definiert werden, sind die beiden Begriffe zwar präsent, werden aber auch immer wieder hinterfragt.

Unbestritten ist bei ‚eigen‘ und ‚fremd‘ immerhin, dass (1) es sich um einen *Gegensatz*, eine Opposition handelt und (2) dennoch von einem komplexen Verhältnis bzw. einer gewissen *Wechselwirkung* zwischen den beiden Begriffen auszugehen ist.

Es ist darin nicht per se, d.h. losgelöst von einem konkreten sozialen Kontext, festgelegt, *wer* denn nun ‚fremd‘ oder ‚eigen‘ ist. Es ist auch nicht von sich aus ersichtlich, *wie* die Beziehungen zu ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ sowie zwischen ihnen beschaffen sind. Beides ist zunächst *offen* und relativ. Diese prinzipielle Offenheit macht ‚eigen‘ und ‚fremd‘ für soziologische Analysen besonders aufschlussreich, denn anhand dieser beiden Deutungsmuster lassen sich signifikante Charakteristika einer Gesellschaft eruieren. Je nach politischem, sozialem, historischem und kulturellem Kontext erhalten ‚eigen‘ und ‚fremd‘ erst konkrete Bedeutungen. Es bildet sich heraus, auf wen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zutrifft und wie diese Begriffe im Alltag vorkommen. Der bestimmende Kontext ist seinerseits eng mit einem individuellen und kollektiven Selbstverständnis verbunden, das der Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zu Grunde liegt. Die beiden Deutungsmuster hängen offensichtlich auch mit Vertrautheit, Gruppenzugehörigkeit, sozialer Integration, Solidarität usw. zusammen.

Die Gegenüberstellung ‚eigen vs. fremd‘ ist nicht nur ein genuin kollektives Phänomen; es gibt sie auch auf der individuellen Ebene. Hier geht sie auf die universell menschliche Position eines Erkenntnissubjektes zurück, das immer mit einer bestimmten *eigenen* Perspektive ausgestattet ist. Jeder Mensch erkennt die Welt zwangsläufig aus seiner egozentrischen Perspektive. Als Erkennender greift er auf das ihm zur Verfügung stehende Bezugssystem zurück, in dem sein Bewusstsein und seine Lebenserfahrung den ‚Ursprung der Koordinatenachsen‘ und somit auch den ‚Erkenntnis-Standpunkt‘ bilden. Auch die Muttersprache und die Kultur, in der man groß geworden ist, geben Begriffe und Interpretationsrahmen für die Wahrnehmung der Umwelt (mitunter auch von sich selbst) sowie die Verarbeitung des Wahrgenommenen vor; dadurch *eignet* sich das Individuum die zunächst fremde Welt an. Allein diese kognitive und psychologische Abhängigkeit von einer bestimmten Erkenntnisposition, die die *eigene* ist, lässt mich behaupten, dass an der Gegenüberstellung ‚eigen vs. fremd‘ nichts Pathologisches ist, denn sie ist bei jedem Menschen vorhanden und wirksam.

Im Folgenden wird bei den Vorüberlegungen zur empirischen Studie wie auch bei der Darstellung und Diskussion der einschlägigen Theorien als Gegenbegriff zu ‚eigen‘ neben ‚fremd‘ gelegentlich auch das Deutungsmuster ‚Anderer‘ gebraucht und nicht systematisch vom ‚Fremden‘ unterschieden. Entscheidend für diese Gleichsetzung war die Überlegung, dass es für die Fragestellung v.a. darauf ankommt, das ‚Eigene‘ und das ‚nicht Eigene‘ (also Abweichende, nicht mit einem selbst Identische) zu unterscheiden. Daher ziehe ich sowohl Theorien zum Phänomen der ‚Fremdheit‘ als auch solche, die sich dem Phänomen des ‚Anderen‘ zuwenden, zur Interpretation der gewonnenen Befunde heran. In der empirischen Studie selbst bzw. bei der Datenerhebung in Russland wurde der Begriff ‚Anderer‘ nicht gebraucht.

Neben der Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ gibt es kollektive Solidaritätsformen, die das Bewusstsein für das Gemeinsame, für interindividuelle Ähnlichkeiten und Überschneidungen bzw. für ein kollektives Wir-Gefühl zum Ausdruck bringen. Kulturen und Gemeinschaften unterscheiden sich hinsichtlich der Ausprägungsstärke des verbindenden inneren Wir-Gefühls. So ist die besondere Stellung des Pronomens ‚wir‘ im russländischen Selbstbild allgemein anerkannt: Sowohl dem gesellschaftlichen als auch dem individuellen Selbstverständnis der Bürger Russlands wird vielfach ein Überwiegen gemeinschaftsorientierter Tendenzen zugeschrieben und einem (angeblich oder tatsächlich) ‚individualistischen Westen‘ gegenübergestellt (vgl. dazu z.B. Charchordin, 2002; Dahm/ Jubara/ Ignatow, 1996; Meyer, 1999; Ščukin, 2003; Simon, 1995). Dennoch werden die Formen und der Stellenwert der Wir-Bezogenheit in der einem schnellen Wandel unterworfenen postsowjetischen russländischen Gesellschaft unzureichend reflektiert. Diesem Umstand wird in dieser Studie insofern Rechnung getragen, als hier nicht nur die Ausprägung der Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘, sondern gleich ausführlich die russischen Deutungsmuster ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ studiert werden. Auf eine theoretische Abhandlung und/oder eine gezielte empirische Prüfung dessen, wie sich ‚eigen‘ zu ‚unser‘ und ‚fremd‘ zu ‚nicht unser‘ verhalten, wird weitgehend verzichtet, da dies ein Untersuchungsgegenstand für eine gesonderte Studie wäre.

Die hier behandelnden Deutungsmuster werden in zwei gleichwertigen Formen betrachtet, d.h. sowohl als Adjektive als auch als Substantive. Ich gehe davon aus, dass die Charakteristika von ‚eigen‘ und des ‚Eigenen‘ gleich sind. Zudem trägt das den syntaktischen Regeln der russischen Sprache Rechnung, in der ‚eigen‘ (*svoj*), ‚unser‘ (*naš*) und ‚fremd‘ (*čužoj*) sowohl einen Menschen als auch eine Eigenschaft bezeichnen.

### **I.2.2. Verschränkung des ‚Eigenen‘ mit dem ‚Fremden‘**

Eine der fundamentalen Besonderheiten des Bewusstseins ist die Trennung zwischen Ich und Nicht-Ich sowie zwischen Innen und Außen. Sie besitzt existenzielle Bedeutung: Das Ich kann nur in der Erfahrung werden, dass es Nicht-Ich gibt; die Psyche entwickelt sich nur in der Auseinandersetzung mit der Umwelt. Selbstbild (das sich zu einem wesentlichen Teil durch die Wahrnehmung der eigenen Person aus der Sicht anderer entwickelt), soziale und kognitive Entwicklung, Lernen und sogar Erfahrung als solche sind erst durch die Unterscheidung zwischen ‚Ich‘ und ‚Nicht-Ich‘ möglich. Durch eine gemeinsame Grenzlinie verbunden und dadurch definiert, sind das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ ohne einander nicht denkbar und nicht existenzfähig; sie sind somit aufeinander angewiesen. Dies gilt für körperliche Integrität, das Bewusstsein oder auch jede Gesellschaft und jede Kultur, die ihre Eigenarten solange besitzen, als sie von anderen unterschieden werden können.

Was nicht zum ‚Eigenen‘ gehört, wird oft als unvertraut und daher beunruhigend oder sogar bedrohlich wahrgenommen. Fremdheit ist aber keine Eigenschaft von Menschen oder

Dingen, sondern eine in Relation zu sich selbst vorgenommene Wahrnehmung und Deutung, mit anderen Worten: eine Zuschreibung. Für psychische Entwicklung, Identitätsreife sowie soziale Integration kommt es aber gerade auf die Fähigkeit an, sich mit dem ‚Fremden‘ auseinanderzusetzen. Dem Moment der Interaktion zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ widmen sich zahlreiche geisteswissenschaftliche Ansätze (vgl. Kapitel V). Der russische Kulturwissenschaftler und Philosoph Leonid Batkin fasste in Anlehnung an den bekannten Philosophen Michail Bachtin<sup>2</sup> (1895–1975) zusammen:

„Das Bedürfnis, das Fremde zu lieben, ist den Menschen nicht weniger eigen als das Bedürfnis, das Eigene zu lieben, und es ist noch ungeklärt, welches Liebesbedürfnis für die Selbstbestimmung wichtiger ist. Es stimmt jedoch unbedingt, dass nur in diesen *zwei* verschiedenen Lieben der Verstand und das Herz reifen“ (Batkin, 1994, S. 248; Hervorhebung im Original).

Sowohl Bachtin als auch Batkin leg(t)en großen Wert auf die Vorstellung, dass das ‚Fremde‘ nicht durch das ‚Eigene‘ ersetzt oder angeeignet, sondern in seiner Autonomie und Unversehrtheit erkundet werden soll, ohne dass ‚Eigenes‘ und ‚Fremdes‘ ihre jeweiligen Konturen und Beschaffenheiten verlieren. In dieser Denktradition wirkten auch die angesehenen sowjetischen Denker Michail Gefer (1918–1995), Jurij Lotman (1922–1993) und Merab Mamardaschwili (1930–1990). Sie verpflichteten sich einer westlichen philosophischen Denktradition, die Wechselbeziehungen zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ behauptet und studiert. In den Worten Bachtins: Das Objekt der

„Wissenschaften vom menschlichen Geiste [ist] nicht ‚ein‘ Geist, sondern ihrer ‚zwei‘ (der Untersuchende und der Untersuchte, die nicht zu einem Geist verschmelzen dürfen). Das wahre Objekt sind Wechselbeziehungen und Zusammenwirken der ‚Geister‘“ (Bachtin, 1979, S. 363).<sup>3</sup>

Bedient man sich der heutigen Begrifflichkeit, soll die Begegnung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ eine gleichberechtigte Kommunikation darstellen, bei der beide Seiten einander mit Würde und Achtung vor der Beschaffenheit des jeweils anderen behandeln. Neben der Gleichberechtigung zeitigt die Interaktion zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ eine weitere wichtige Besonderheit: Eine Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ bedeutet immer auch eine Auseinandersetzung mit sich selbst, dem ‚Eigenen‘, dem eigenen Ich. Diese lässt sich sogar noch ausweiten: „Sich auf den Fremden als einen Anderen zu beziehen, heißt aber nicht nur, sich mit dem subjektiven So-Sein des Fremden, sondern auch subjektiv mit dem, *was einen selbst als Individuum ausmacht*, zu konfrontieren“ (Ottomeyer, 2000, S. 33; Hervorhebung von der Autorin). Im Umkehrschluss heißt das, dass „die Aufregung über die Fremden“ bzw. die strikte Ablehnung des ‚Fremden‘ auf Identitätsverlust und Lernbehinderung verweist (ebd.).

<sup>2</sup> Bachtin widmete sich als Literatur- und Kulturwissenschaftler der systematischen Untersuchung der monologen und dialogen Beziehungen wie auch den Beziehungen zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘. In einem Buch (1963) legte er seine Philosophie des ‚Anderen‘ besonders präzise dar.

<sup>3</sup> Unverkennbar sind die Parallelen mit der zeitgenössischen französischen philosophischen Schule wie z.B. Emmanuel Levinas (1906–1995) oder Julia Kristeva, einer Leserin Bachtins.



Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass die Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ eine der konstruktivsten Lern- und Entwicklungsbedingungen (individuell wie kollektiv) darstellt und dass „besonders solche Menschen für Fremdenfeindlichkeit anfällig sind, deren Identität geschwächt und deren Selbstwertgefühl in einem schlechten, unversorgten Zustand ist“ (ebd.) und die sich vor den Herausforderungen der Weiterentwicklung sowie neuen Erfahrungen ‚schützen‘ wollen.

Zwei ‚traditionelle Umgangsformen‘ mit dem ‚Fremden‘ sind, so Waldenfels (1997), seine Assimilation und Aneignung. Beides zielt offensichtlich darauf ab, die Spannung erzeugende Differenz zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ aufzuheben. Das Verhältnis zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ bezeichnet Waldenfels mit dem Begriff „Verschränkung“ (ebd., S. 67). Er schließt damit von vorneherein eine reine Gegensätzlichkeit – ohne Berührungspunkte – der beiden Begriffe aus und legt nahe, dass es keine unpässierbare Grenze zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ gibt. Sein Modell sieht funktionale Überschneidungsbereiche vor: ‚Eigen‘ und ‚fremd‘ seien „mehr oder weniger ineinander verwickelt“ (ebd.). Darüber hinaus meint Waldenfels, dass die Überschneidung nicht als stillstehendes Endergebnis, sondern vielmehr als Prozess zu verstehen ist, der „einen intra- und interkulturellen Austausch zwischen Eigenem und Fremdem [...] einschließt“ (S. 73). Auch für Waldenfels ist ‚das Fremde‘ an Konstruktion und Erkenntnis des ‚Eigenen‘ maßgeblich beteiligt. Er formuliert eine „Präferenz des Eigenen“, welche nicht aus seiner Überlegenheit, sondern allein aus der Tatsache resultiert, dass das ‚Eigene‘ einen Bezugspunkt „im Sinne eines Sich-unterscheidens, eines Selbstbezugs in der Beziehung“ darstellt (S. 74): Das ‚Fremde‘ lässt sich als solches nur vom Standpunkt des eigenen Bezugssystems aus erkennen. Doch durch diese Erkenntnis wird der eigene Standort erst sichtbar.

Ob räumlich oder existenziell gemeint: Eine Deutung des Verhältnisses zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ als einer Verschränkung hat weit reichende Konsequenzen für den Umgang mit dem ‚Fremden‘ einerseits und das Selbstbild andererseits. Diese axiomatische Annahme diente als Ausgangspunkt meiner Feldforschung in Russland. Im theoretischen Kapitel wird sie anhand mehrerer klassischer Ansätze aus verschiedenen Disziplinen ausführlich dargelegt und hinterfragt.

### **I.2.3. Die soziologische und politische Relevanz der gesellschaftlichen Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘**

Studiert man diese Deutungsmuster, gelangt man zu Selbstverständlichkeiten des gesellschaftlichen Alltags und zum Selbstbewusstsein der Alltagssubjekte (vgl. Kapitel III.5.). Auch die Eigenarten des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ sind sozial strukturiert (vgl. Henn et al., 2000). Für Münkler und Ladwig (1997) stellt eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem ‚Fremden‘

„ein paradoxes Unterfangen [dar], da sie auf die Erfassung von etwas Unerfaßbarem abziele. [...]. Doch als grobe Richtungsangabe könnte zumindest gelten, dass die Beschäftigung mit Fremdheit [...] unser Verständnis davon vertiefen [dürfte], wie Menschen und soziale Einheiten sich selbst und ihre Umwelt wahrnehmen, wie sie die Welt, in der sie leben, kategorisieren und strukturieren. [...] Folglich eignet sich diese systematische Beschäftigung als eine soziologische, aber auch politische Analyse menschlichen Zusammenlebens“ (S. 11f).

Diese beiden Autoren heben neben der soziologischen auch die politische Relevanz der Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ hervor. Wie alle Deutungsmuster erfahren sie den prägenden Einfluss der politischen Kultur (man kann aber auch sagen, sie sind ihr Bestandteil). Begriffe der Alltagssprache haben besonders dann eine politische Konnotation, wenn mit ihnen Fragen des innergesellschaftlichen Zusammenlebens und/oder gleich auch ihre politische Lösungen zum Ausdruck gebracht werden. Mit anderen Worten: Einer spezifischen Auslegung von sozialen Tatsachen wohnt immer dann ein politisches Potenzial inne, wenn es sich um Differenzierungen unter den Subjekten einer Gesellschaft und ihren Zugang zu Ressourcen handelt. Offensichtlich ist das bei den Deutungsmustern ‚eigen‘ bzw. ‚unser‘ und ‚fremd‘ bzw. ‚nicht unser‘ der Fall. Zudem bestimmt das kollektive Selbstbild das kollektive politische Handeln, genauso wie das individuelle Selbstbild über das Verhalten und Handeln des Individuums entscheidet. Auf die politische Relevanz der Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ weist nicht zuletzt auch der gut bekannte Umstand hin, dass sowohl innergesellschaftliche Differenzierungen als auch das kollektive Selbstbild allzu häufig Zielscheiben politischer Demagogie und Manipulationen werden.

Die Prämisse der soziologischen und politischen Relevanz eines jeden gesellschaftlichen Deutungsmusters geht darüber hinaus bereits aus der Methodologie der Deutungsmusteranalyse hervor. Diese Methode wie auch die ihr zu Grunde liegende Wissenssoziologie haben ihre Wurzeln in der europäischen Schule der von Max Weber geprägten Verstehenden Sozialwissenschaft und der phänomenologischen Philosophie. Diesen beiden großen modernen Strömungen der Geisteswissenschaft liegt die axiomatische Annahme eines Zusammenhanges zwischen menschlicher Kognition und den jeweiligen spezifischen gesellschaftlichen Gegebenheiten zugrunde: Menschliche Kognition ist immer zugleich Objekt und Subjekt des Sozialen. Mit anderen Worten: Die subjektiven Deutungen bedingen die Fragen der politischen Agenda der jeweiligen Gesellschaft, zugleich sind sie aber auch deren Produkte. So tritt die politische Relevanz der Deutungsmuster wieder hervor.

Der Ansatz der Deutungsmuster zielt somit auf die spannende Wechselwirkung zwischen dem mündigen und handelnden Subjekt und seiner kognitiven Ausstattung einerseits und gesellschaftlicher und politischer Praxis andererseits. Sein Nutzen für die sozialwissenschaftliche Erkenntnis liegt darin, dass mit ihm die für die Individuen selbstverständlichen Strukturen und Funktionen des Alltagswissens systematisch beschrieben werden können und in einem zweiten Schritt vor dem Hintergrund des gesamtgesellschaftlichen Kontextes auf deren mög-

liche politische Relevanz zu prüfen sind. Dies betrifft auch die Trennung von ‚eigen‘ und ‚fremd‘. Die konkrete Ausprägung der ‚Grenzziehung‘ dazwischen, der assoziative Gehalt dieser Begriffe sowie die politische Relevanz dieser Grenzziehung (im gegebenen politischen Kontext) sind Subthemen und Fragestellungen der vorliegenden Arbeit.

#### **I.2.4. Eigene und fremde Erfahrung und gesellschaftliche**

##### **Entwicklungspotenziale**

Um der Problematik des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ gerecht zu werden, ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, dass sich dieser Gegensatz nicht in interindividuellen und innergesellschaftlichen Differenzierungen erschöpft. Selbst wenn sich diese beiden Deutungsmuster auf der Ebene des intoleranten bzw. diskriminierenden Umgangs mit bestimmten als ‚Fremden‘ etikettierten Personengruppen am augenscheinlichsten manifestieren, greift ihre individuelle und soziale Bedeutung viel tiefer. Muster von Akzeptanz oder Ablehnung im Rahmen der Gegenüberstellung ‚eigen vs. fremd‘ spiegeln nämlich, so meine These, grundlegende Umgangsformen mit der eigenen und fremden Erfahrung sowie mit Wissen und Erinnerung wider. Beim ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ geht es auch um Lern- und Entwicklungschancen von Individuen und Gesellschaften.

In diesem Sinne erklärt Vladimir Jadov, ein bekannter Soziologe an der Russländischen Akademie der Wissenschaften, die Erforschung der „Dynamik des Prozesses der Selbstidentifikation in unserer Gesellschaft“ und der „Solidaritätskonfigurationen“ (– beides betrachte ich als eng mit der ‚eigen-fremd-Problematik‘ verwoben) zu einem „genuin soziologischen Problem“. Man gewinne durch seine Untersuchung einen Einblick in eine potenzielle Zukunft Russlands, denn die Dynamik der Selbstidentifikation stellt einen der Parameter der sozialen Transformation dar (Jadov, 2003a, S. 43). Jadovs These stützt sich auf eine stillschweigend angenommene Wechselwirkung: Die Selbstidentifikation ist mit Hilfe der Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ strukturiert und schließt gleichzeitig die Rekapitulierung bzw. Bewussterdung der eigenen Erfahrung mit ein. Stabilität und qualitative Ausprägung des gesellschaftlichen Selbstbewusstseins und der Umgang mit der Erfahrung bestimmen aber ihrerseits die weitere gesellschaftliche Entwicklung bzw. ihre Richtung.

Derartige soziologisch relevante Zusammenhänge werden darüber hinaus z.B. von den Entwicklungspsychologen (vgl. dazu mehr im Kapitel V.) behauptet. Karl Deutsch nannte in seiner „Politischen Kybernetik“ (1969) Integrität „einen störungsfreien und unbeschädigten Zustand der inneren Lernmechanismen“ (S. 196) und zog eine deutliche und kategorisch ausformulierte Verbindung zwischen Selbst- und Fremdbildern einer Gesellschaft und ihren Zukunftschancen:

„Eine Gesellschaft, die sich selbst steuern soll, muß in voller Stärke fortlaufend einen dreifachen Informationsfluß empfangen: Informationen über die Außenwelt; Informationen aus der Vergangenheit, wobei der Bereich der Entnahme und Neuordnung von Erinnerungen sehr weit gespannt sein muß; Informationen über sich selbst und alle Einzelteile. Wenn einer dieser drei Ströme längere Zeit unterbrochen bleibt, etwa durch Unterdrückung oder Geheimhaltung, wird die Gesellschaft zu einem Automaten, einer wandelnden Leiche. Sie verliert die Kontrolle über ihr eigenes Verhalten, und zwar nicht nur in einzelnen Teilen, sondern schließlich und gerade auch in ihrer Spitze“ (S. 193).

Die bewusste oder unbewusste Entscheidung über den Umgang mit eigener und fremder Erfahrung, die in diesem Zitat durch „Vergangenheit“ und „Außenwelt“ vertreten sind, betrifft demnach auch die weitere Entwicklung und das für sie notwendige Lernen. Die Debatten in Kreisen russländischer Sozialwissenschaftler bezeugen Verständnis für diese Problematik. Die Situation in Russland ist dadurch gekennzeichnet, dass zu internen Desintegrationsprozessen, fehlenden politischen Entwicklungsprojekten und einer verdrängten, verklärten oder verzerrten Geschichte des Vorgängerstaates (d.h. der UdSSR) zusätzlich ‚von außen‘ – hauptsächlich durch die Beispiele der westeuropäischen Staaten und der USA – normativer Druck hinzukommt, der in Russland auf massive Abwehr stößt. Die russländische Gesellschaft ist gleich auf mehreren Ebenen mit der Notwendigkeit eines weit reichenden Lernprozesses konfrontiert. Ein erfolgreicher Reformprozess setzt eine solche intensive Konfrontation mit der eigenen Erfahrung (unter der Auflage der Aneignung fremder Erfahrung) sowie der Entwicklung eigener Innovationen voraus.

„Dieser oft schmerzliche Innovations- und Anpassungsprozess verlangt in kürzester Zeit ein Ausmaß an Lernbereitschaft, Frustrationstoleranz und Eigeninitiative bei hohen ökonomischen Risiken und schweren sozialen Verwerfungen, wie sie nur Gesellschaften mit einem hohen Bildungsstand und unausgeschöpften beruflichen und sozialen Fähigkeiten aufbringen können“ (Meyer, 1999, S. 327).

Allerdings zeigten die letzten Jahre gerade den umgekehrten Trend: Es mangelt an der produktiven Auseinandersetzung mit der Erfahrung als solcher. Sowohl die eigene – sowjetische – Erfahrung als auch übernommene Modelle und Normen aus anderen politischen und wirtschaftlichen Systemen werden nicht wirklich verarbeitet und verinnerlicht. Stattdessen dominiert im postsowjetischen Russland insbesondere seit dem Aufstieg von Vladimir Putin zur Macht (1999/2000) in verschiedenen Bereichen (und insbesondere natürlich Politik) zunehmend eine Praxis der Imitation (vgl. Schor-Tschudnowskaja, 2005b; Ševcova, 2006; Kara-Murza, 2005). Aus der Geistesgeschichte und der praktischen politischen Erfahrung des ‚Westens‘ stammende Modelle wie z.B. ökonomischer und politischer Liberalismus oder pluralistische Demokratie gelten in Russland als ‚fremde‘ Modelle und werden eben (im besten Falle) imitiert. Nachgebildet werden aber auch Muster und Ideen aus der ‚eigenen‘ (sowjetischen wie vorsowjetischen) Geschichte. Das ist ein ‚verzweifelter‘ Versuch, weder die ganze Erfahrung der Sowjetzeit zu verwerfen noch die durch das Sowjetregime (mit wechselnder Intensität) negierte vorsowjetische Erfahrung als Anknüpfungspunkt zu verlieren. So wird nicht

nur die ‚fremde‘ Erfahrung nicht verarbeitet. Auch der Umgang mit der eigenen Erfahrung, der eine Neigung zu von Anachronismus dominierten Entscheidungen offenbart, zeugt davon, dass man Reflexion und Lernen auszuweichen versucht.

Unter gesellschaftlicher Imitation verstehe ich die Nachahmung von sozialen Instituten oder Mechanismen sowie der ihnen zugrunde liegenden Normen und Werte, bei der der Übergang zum Lernen ausbleibt und sich der Prozess der Imitation in bestem Falle im blinden mechanischen Kopieren, im schlechtesten Falle im bewussten Vortäuschen der Anwendung von externen Modellen manifestiert. Eine Imitation beruht meistens zunächst nicht auf Verständnis, kann und sollte aber einen Ansatzpunkt für eine produktive Auseinandersetzung im Sinne eines Lernvorgangs bilden. Ein Verharren in der blinden bzw. oberflächlichen Imitation und ein Auf-der-Stelle-Treten können in der Konstitution der jeweiligen Gesellschaft durchaus adäquat begründet sein, aber jede Lernblockade (ob individuell oder gesellschaftlich) sowie jeder gestörte und verhinderte Aneignungs- oder Lernprozess ist ein aufschlussreiches Charakteristikum eines Individuums bzw. einer ganzen Gesellschaft.<sup>4</sup>

In diesem Zusammenhang fällt die gegenwärtige Diagnose für Russland nicht positiv aus: Auf verschiedenen Ebenen des politischen, gesellschaftlichen, aber auch kulturellen Lebens wird (1) eine wahre produktive Auseinandersetzung mit der Erfahrung als solcher und somit ein *Lernprozess* gehemmt sowie (2) den *innovativen* Kräften und einem kreativen politischen Prozess (d.h. der Entwicklung von neuen Ideen und Lösungen) der Weg versperrt. Sowohl viele sowjetische als auch ausländische Ideen und Praktiken werden entweder nicht implementiert oder keiner Anpassung an veränderte Bedingungen und verkündete Reformziele unterzogen. Sie werden stattdessen lediglich oberflächlich, d.h. der reinen Form nach, ausgeführt oder überhaupt nur vorgetäuscht, ohne dass dabei grundlegende Inhalte zur Geltung kommen und entsprechende institutionelle Fundamente entstehen würden. Alle diese Faktoren spannen den sozialen und politischen Raum auf, in dem sich Fragen des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ im gegenwärtigen Russland entscheiden.

Der Umgang mit der Erfahrung spielt für den umfassenden Wandelsprozess in Russland eine existenzielle Rolle. Das Spannungsverhältnis zwischen Imitation und Innovation entscheidet über seine Richtung und Ergebnisse. Russländische Experten betonen in diesem Zusammenhang mit Nachdruck, dass der Akzent nicht auf der Aneignung fremder Erfahrung,

<sup>4</sup> Individuelle Lernprozesse basieren oft auf Beobachtung und Imitation bzw. werden durch sie initiiert. Damit beschäftigt sich die Theorie des Imitationslernens von Albert Bandura (Bandura/ Ross/ Ross, 1963; Zimbardo, 1983) über die Makrobedingungen des Lernens. Die empirische Forschung zu dieser Theorie wies zwei wichtigste Voraussetzungen *erfolgreichen* Imitationslernens nach: (1) Vorliegen bestimmter bereits entwickelter Fähigkeiten beim Subjekt des Lernens sowie (2) eine positive Beziehung zum Modell bzw. seine Akzeptanz. Bereits an diesen Voraussetzungen wird sichtbar, dass erfolgreiches Lernen (und speziell Imitationslernen) von einer spezifischen Ausprägung des ‚Eigenen‘ (der eigenen Fähigkeiten sowie des Selbstbewusstseins) als auch Beziehungen zum ‚Fremden‘ abhängt, der in diesem Fall als Modell fungiert. Da Lernen grundsätzlich durch die Integration von Neuem in die eigene, bereits vorhandene Erfahrung erfolgt, geht es beim Imitationslernen um Auseinandersetzung mit *Neuem und ‚Fremdem‘* (welcher Art auch immer) und einer anderen, meistens irgendwie relevanten Bezugsperson.

sondern auf eigenen Innovationen und damit der Stärkung des Selbstbewusstseins liegen soll (vgl. Levada, 2000; Jadov, 2003a; Fedotova, 2003). Auch Meyer (1999), der die Situation in Russland insgesamt etwas positiver bzw. zuversichtlicher bewertet, stimmt ihnen im Prinzip zu: „Die Integrations- und Steuerungsfähigkeit der postkommunistischen Systeme beruht im Wesentlichen auf selbst entwickelten Ressourcen, auch wenn es viele westliche Berater und Vorbilder gab.“ (S. 327) Bei aller Attraktivität des Modells ‚westliche Demokratie‘ stellt diese ein Phänomen dar, das sich erst im Laufe einer Jahrhunderte langen kulturellen, sozialen und politischen Evolution entwickelte. Sowohl das neue, sich rasant wandelnde technisierte Zeitalter als auch die aktuellen politischen Veränderungen in Westeuropa und Nordamerika, die diese Ländern teilweise noch selbst überfordern, machen jeden Versuch einer ‚Nachholung‘ durch Russland sinnlos (vgl. z.B. Fedotova, 2003; Firsov, 2003). Was manche russländische Experten im Jahr 2005 vertraten, korrespondiert mit dem bereits zu Beginn der ‚Perestrojka‘ (Umgestaltung), also 1985/86, von KPdSU-Generalsekretär Michail Gorbatschow ausgerufenen ‚neuen politischen Denken‘ (vgl. Gorbatschow, 1988). In einer Zeit, die sich rückblickend als Endphase der Existenz der UdSSR herausstellte, waren sich die meisten sowjetischen Reformer ‚von oben‘ bewusst, dass weniger fremde Modelle denn der produktive Umgang mit der eigenen Erfahrung und die damit verbundenen Möglichkeiten des innovativen Denkens für den Erfolg des ausgerufenen gesellschaftlichen Umbaus ausschlaggebend sein werden. Doch die Debatten über das konkrete Reformvorgehen und den notwendigen Anteil an eigenen Innovationen bzw. an der Aneignung der bereits von anderen gewonnenen Erfahrung sind bis heute zu keinem umsetzbaren bzw. praktikablen Schluss gekommen. Der Umgang mit der Erfahrung und das Spannungsverhältnis zwischen Imitation und Innovation – was die Problematik ‚eigen‘ vs. ‚fremd‘ direkt tangiert – gehören in Russland zu den wichtigsten Streitpunkten und schwierigsten Herausforderungen überhaupt.

### **I.3. Der historische Rahmen**

Dieses Kapitel skizziert jene Bestandteile der sowjetischen kollektiven Ideologie, die für die Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ im postsowjetischen Russland ausschlaggebend sind.

Zahlreiche Autoren geben an, dass nach 1917, also der Machtergreifung durch die Bolschewiki, die offizielle sowjetische Ideologie die Fremdenfeindlichkeit als eine Norm begründete (Levada, 1993; Ždanova, 2005; Charchordin, 2002; Lotman, 1992). Damit wurde ebenfalls die Gegenüberstellung von ‚Eigenem‘ und ‚Fremden‘ besondere akzentuiert bzw. normativ aufgewertet. Ohne sicher angeben zu können, inwieweit die Sowjetideologie damals verinnerlicht wurde und wie viel von ihrem Inhalt bis heute tradiert wird, ist für mich die An-

nahme plausibel, dass die auf ihr basierende politische Kultur das Bewusstsein der Alltagssubjekte und ihr Deutungshorizont auch noch nach dem Zusammenbruch der UdSSR mehr oder weniger intensiv prägen (vgl. z.B. Ritter, 2008; Meyer, 1999; Simon, 1995).

Über Jahrzehnte hinweg wurden in der UdSSR unter Einsatz von massiver und allgegenwärtiger Propaganda sowie repressiven Mitteln Begriffe und Deutungen vorgegeben, an die sich die Sowjetmenschen zu halten hatten. Ein hohes Maß an ideologischer Gestaltung des gesellschaftlichen und individuellen Lebens garantierte dem totalitären (unter Stalin) und später autoritären (unter seinen Nachfolgern) Regime die Machterhaltung. So vermittelte der Staat mit normativem ideologischem Druck auch strikte Vorgaben von Werten und Selbstbildnissen, die (jedenfalls bis in die zweite Hälfte der 1980er-Jahre) öffentlich niemals kritisch diskutiert wurden.

Das bedeutet aber keineswegs, dass es in der traditionellen russischen politischen Kultur in den Jahrhunderten vor der Machtergreifung der Kommunistischen Partei keine spezifische Trennung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ gegeben hätte – im Gegenteil: Eine Fülle von Arbeiten beschäftigt sich mit dem so genannten dualen oder binären Charakter der russischen kulturellen Tradition (vgl. Lotman, 1992; Pivovarov, 1996; Simon, 1995; Henke, 2003). Ohne diesen hier im Detail darzustellen zu können (weil es Gegenstand einer gesonderten sozialhistorischen Abhandlung wäre) kann als gesichert gelten, dass er v.a. aus der besonderen geografischen und zivilisatorischen Lage Russlands – konkret einer Art Gespaltenheit zwischen West und Ost und der daraus entstehenden paradoxen Vorstellung, gleichzeitig europäisch und nicht europäisch zu sein – resultiert. In der kulturwissenschaftlichen Diskussion über Russlands Identität stellt seine als zerrissen, unentschieden oder auch als ‚doppelt‘ interpretierte kulturelle und politische Zugehörigkeit seit langem eine der populärsten Thesen dar (vgl. Städtke, 2000). Im Zusammenhang mit dieser identifikatorischen Gespaltenheit des russischen Selbstbewusstseins ist die Annahme, dass eine intensive Beschäftigung mit Transfer und Aneignung auf kultureller Ebene die gespaltene Identität etwas stabilisieren und harmonisieren soll, längst ein Allgemeinplatz geworden.

Solche Prozesse gehen allerdings mit widersprüchlichen Reaktionen einher: Das (zur Regel gewordene) Aneignen ‚fremder‘ Elemente, das dem Streben nach Bereicherung des eigenen kulturellen Horizonts folgt, stärkt gleichzeitig den Wunsch, das ‚Eigene‘ gegen das ‚Fremde‘ zu verteidigen bzw. in einer Art Wettstreit zu behaupten. Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ kommt es unweigerlich zu einer Hierarchisierung: Der Wert des ‚Eigenen‘ wird dem des ‚Fremden‘ gegenübergestellt; es folgt ein Vergleich. Die kulturellen Aneignungsprozesse bedeuten demnach nicht nur eine Veränderung bzw. Erweiterung des eigenen kulturellen Horizonts, sondern immer auch eine Auseinandersetzung mit sich selbst, d.h. mit dem Wert des ‚Eigenen‘ bzw. mit dem Selbstwert. Dies kam wohl am besten in der bekannten Kontroverse zwischen ‚Westlern‘ und ‚Slawophilen‘ im Russland des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck.

Neben dem ‚Eigenen‘ gibt einen weiteren wichtigen Begriff, nämlich das ‚Unsere‘. Durch dieses Possessivpronomen drückt die russische Sprache (im öffentlichen wie im alltäglichen Umgang) den Verweis auf eine Bezugsgemeinschaft aus. Beispiele sind ‚unser Land‘ (*naša strana*), ‚unser Volk‘ (*naš narod*) oder ‚unser Präsident‘ (*naš prezident*). Entgegen der nahe liegenden Annahme entspricht die Gegenüberstellung ‚unser‘ vs. ‚nicht unser‘ (*naš* vs. *ne naš*) nicht deckungsgleich dem Gegensatz ‚eigen‘ vs. ‚fremd‘. Dieser basiert dem russischen Kulturwissenschaftler Vasilij Ščukin (2003) zufolge auf der westlichen individualistischen Tradition und wurde in Russland wesentlich später, nämlich erst im 19. Jahrhundert (von den ‚Westlern‘), allmählich eingeführt und verbreitet. Nach Ščukin bringt der jüngere Gegensatz ‚eigen‘ vs. ‚fremd‘ mehr Toleranz mit sich als der ältere, gemeinschaftsorientierte Ausdruck einer binären Wahrnehmung der sozialen Welt anhand von ‚unser‘ vs. ‚nicht unser‘. Folgt man der sprachlichen Logik, stellt diese Possessivform die Frage nach den Angehörigen bzw. Mitgliedern der Bezugsgemeinschaft und Prinzipien, aufgrund derer die Zugehörigkeit zu ihr entschieden wird, in den Vordergrund. Der Begriff ‚eigen‘ weist nun insofern einen toleranten Hintergrund auf, als er sich auf das Selbstbewusstsein eines Individuums bezieht und weniger eindeutig nach der Zugehörigkeit zu einem – wie auch immer definierten – ‚wir‘ fragt. Distanz und Wechselwirkung zwischen diesen beiden Gegensatzpaaren, die sowohl wahrgenommene wie konstruierte Grenzen im Denken der russländischen Gesellschaft markieren, sind allerdings unzureichend erforscht.

Bereits aus diesem kurzen geschichtlichen Rückblick resultiert, dass die Untersuchung der grundlegenden Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ in Russland auch den traditionell verwurzelten Gegensatz ‚unser‘ vs. ‚nicht unser‘ inkludieren muss. Auch in der Sprache der kollektiven Ideologie der Sowjetunion lassen sich sowohl Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ als auch ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ wieder finden. Ein besonderer Umgang mit dem ‚Eigenen‘ (‚Unsere‘) und ‚Fremden‘ (‚nicht Unsere‘) gehörte offenbar zum Gerüst der Sowjetideologie. In der Folge nehme ich eine kurze sozial-historische Rekonstruktion dieser Deutungsmuster in der Sprache der offiziellen sowjetischen Ideologie vor, um den historischen Hintergrund für die empirische Untersuchung im *postsowjetischen* Russland zu klären.

### **I.3.1. Die Erziehung des ‚neuen Menschen‘ in der Sowjetunion**

Eine zentrale Funktion bzw. Auswirkung der Sowjetideologie bestand darin, jene Subjekte zu erschaffen, welche für die neue sowjetische Gesellschaft benötigt wurden. Diese ideologische Funktion ist nicht spezifisch sowjetisch. Eine theoretische Verschiebung des Begriffs der Ideologie hin zur Subjektbildung findet sich z. B. im Ansatz von Althusser (1977): Aus ursprünglich unspezifischen Individuen produziert die Ideologie durch ihre Propaganda in spezifischer Art und Weise geformte und erzogene Subjekte.



Der kommunistischen bzw. sowjetischen Ideologie lag die Idee eines *neuen Menschen*, konkret des Sowjetmenschen, zu Grunde. Ihre Verwirklichung stand in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Schaffung und dem Bestehen des neuen Sowjetstaates. Die Trennung zwischen ‚neu‘ und ‚alt‘, ‚sowjetisch‘ und ‚nicht sowjetisch‘, ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ bzw. ‚eigen‘ und ‚fremd‘ stellte daher logischerweise eines der zentralen Kriterien bei der Wahrnehmung und Deutung der sozialen und politischen Realität und menschlichen Handelns dar und wirkte in jedem Lebensbereich, d.h. im Privaten wie in der Öffentlichkeit. Sie diente allerdings nicht nur der besseren kognitiven Strukturierung der Welt (der wichtigsten rationalen Funktion jeder Ideologie; vgl. Matz, 1986), sondern war mit Bewertungen und Handlungsaufforderungen verbunden. In diesem Kontext wurde das Begriffspaar ‚unser Mensch‘ vs. ‚nicht unser Mensch‘ mit dem Gegensatz ‚sowjetischer Mensch‘ vs. ‚nicht sowjetischer Mensch‘ gleichgesetzt und zu einer moralischen Grundkategorie aufgewertet. Man sprach direkt von der „moralischen Erziehung der Sowjetmenschen als einer Basisaufgabe der ideologischen Parteiarbeit“ (Kuračenko, 1972, S. 87). Die zwei wichtigsten Aspekte dieser Erziehung zum ‚neuen‘ bzw. ‚sowjetischen‘ Menschen waren erstens die Verinnerlichung der Normen und Werte der kommunistischen Moral und zweitens die Überwindung aller anderen moralischen Prinzipien. Es war verwerflich und mitunter direkt gefährlich, ‚nicht sowjetisch‘, d.h. ‚fremd‘, zu sein. Hinzu kam, dass sich die Sowjetideologie vorrangig der *inneren* Gestaltung des Subjekts, seiner Werte und Überzeugungen (im sowjetischen Jargon „Gesinnung“) widmete. Dabei war die – offensichtlich wenig transparente – Innenwelt des Menschen per se ‚fremd‘, weil sie sich natürlich einer unmittelbaren (staatlichen) Kontrolle entzog. Gemäß des allumfassenden Anspruchs der marxistisch-leninistischen Ideologie wurde die Notwendigkeit einer Umarbeitung und spezifischen Prägung bzw. Erziehung propagiert, auf dass die Innenwelt der Menschen eine ‚unsere‘ und damit transparenter, vorhersagbarer und kontrollierbarer würde.

Der „Homo sovieticus“, eine Anfang der 1990er-Jahre zunehmend populär gewordene, treffende Bezeichnung für den neuen, im Verlauf von Jahrzehnten herangewachsenen Sowjetmenschen, beweist, dass die ideologischen Bemühungen nicht ohne Ergebnis blieben. Offensichtlich besaß der Typus „Sowjetmensch“ so viele Eigenarten, dass er einer eigenen Kennzeichnung bedurfte, die allgemeine und nicht zu verkennende Tendenzen in der ideologischen Prägung der Bevölkerung bezeichnete. Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang das Buch „Der einfache Sowjetmensch“ des bekannten sowjetrussischen Soziologen Jurij Levada, das sich ganz dem Problem, wer der „Homo sovieticus“ eigentlich war, widmete. Diese „besondere sozial-anthropologische Erscheinung“ gäbe es etwa seit Mitte der 1920er-Jahre (Levada, 1993, S. 10). Die Bezeichnung „Homo sovieticus“ sei aber lediglich als eine gesellschaftliche Dominante aufzufassen; man könne aber natürlich nicht behaupten bzw. nachweisen, dass *alle* Bürger der UdSSR diesem Bild in etwa gleich gut entsprochen hätten. – Diese Schlussfolgerungen basierten auf einer großen Umfrage aus dem Jahre 1989. Die wichtigsten Merkmale des „Homo sovieticus“ sind (1) das Bewusstsein der eigenen Ausnahme bzw. einer prinzipiellen Verschiedenheit von einem typischen Menschen anderer Epo-

chen und anderer sozialer Systeme; (2) die paternalistische Orientierung gegenüber dem Staat; (3) das Befürworten und Durchsetzen der Hierarchie bei gleichzeitigem Egalitarismus und (4) Streben nach Einfachheit und der damit zusammenhängenden Orientierung am Kollektiv (Levada, 1993). Den letzten Punkt möchte ich aufgreifen und im Folgenden ausführlich betrachten, da er eine unmittelbare Verbindung zu den Deutungsmustern ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ aufweist.

Die sowjetische Führung strebte den Aufbau einer Gesellschaft mit kollektiver und homogener Identität der Bürger an, was durch eine propagierte allgemeingültige Einfachheit der Lebens- und Verhaltensweise der Bürger erreichbar zu sein schien. Diese Einfachheit galt als eine Art Befreiung. Man propagierte den gesamten Aufbau des Kommunismus als einen Befreiungsakt, der v.a. gegen das (wie auch immer gedeutete) ‚Unnatürliche‘ und dem Menschen ‚Fremde‘ gerichtet war. Eine groß angelegte und in den ersten Jahrzehnten der Sowjetmacht besonders intensive emanzipatorische Kampagne setzte das ‚Echte‘ und ‚Authentische‘ im Charakter, im Denken und im Verhalten der Menschen mit Einfachheit gleich. Daraus resultierte sofort eine Identifizierung des ‚Fremden‘ mit dem ‚Komplizierten‘: Ein guter, loyaler und zuverlässiger – also ‚wahrhaft sowjetischer‘ – Mensch sollte einfach und klar sein (vgl. Levada, 1993; Schor-Tschudnowskaja, 2001). Eine indirekte Bestätigung des Zusammenhangs zwischen ‚einfach‘ und ‚sowjetisch‘ bzw. ‚zu uns gehörend‘ und ‚eigen‘ findet sich sogar in der sowjetischen Literatur(-kritik). So erwähnte die bekannte Schriftstellerin Lidija Ginzburg (1902–1990) in ihrer Prosa „eine Garantie der Einfachheit“ als „sicheres Zeichen, dass man zu den ‚Eigenen‘ gehört“ (2002, S. 325), quasi nebenbei – wie wenn das völlig selbstverständlich wäre und keiner weiteren Begründung bedürfe.

Die jahrzehntelangen Bemühungen um den ‚sowjetischen‘ Menschen ließen (wenig überraschend) die Entwicklung der russischen Sprache nicht unberührt. Das ideologische, fast ausschließlich nur in Propagandaschriften geläufige Begriffspaar ‚sowjetischer Mensch‘ (positiv besetzt) vs. ‚kein sowjetischer Mensch‘ (negativ besetzt) wurde häufig durch eine kürzere sprachliche Konstruktion ersetzt: Man sprach von ‚unseren‘ und ‚nicht unseren‘ Menschen. Mitunter bezeichnete der Ausdruck ‚unsere Menschen‘ die ganze Bevölkerung der Sowjetunion. Das zeigt sich z.B. im folgenden Zitat: „In der letzten Zeit haben die sowjetischen Sinoologen nicht wenig geleistet, damit unsere Menschen die chinesische Kultur besser kennen lernen können.“ (Ot redkollegii, S. 3). Dieser Satz stammt aus einer Fachzeitschrift für Ostasienwissenschaften. Die Verwendung des Ausdrucks ‚unsere Menschen‘ trägt hier kaum ideologische Züge, sondern zeugt eher von der Geläufigkeit und Selbstverständlichkeit dieser Sprachkonstruktion.

Selbst wenn in der Alltagssprache offizielle Begriffe, darunter der ‚Sowjetmensch‘, vielfach gemieden oder – insbesondere in den letzten Jahrzehnten der Sowjetunion – zur ironischen Selbstdarstellung (so etwa in Gestalt von Witzen und als Objekt von Satirikern) verwendet wurden, fanden die Possessivformen des Pronomens ‚wir‘ (d.h. ‚unser‘ und ‚nicht unser‘) gerade in der Alltagssprache breite Verwendung – und zwar jenseits der einfachen Be-

sitzangabe (wie z.B. „unsere Wohnung“ oder „unser Hund“), als Verweis auf eine soziale bzw. politische Bezugsgemeinschaft. Die Zugehörigkeit zum Kreis der ‚Unseren‘ war eine jener ideologischer Fragen, die tief im Alltagsbewusstsein der Sowjetmenschen verwurzelt waren. Bis in die 1980er-Jahre ging man davon aus, dass anhand von politischen Ansichten, Denk- und Handlungsweisen, ja selbst Charakterzügen jedes Menschen seine ‚Eignung‘, ein ‚Sowjetmensch‘ zu sein (und damit auch seine Zugehörigkeit zum ‚Sowjetvolk‘), geprüft werden konnte. Einerseits ging es dabei um die formale Zugehörigkeit zum Kollektiv der Sowjetmenschen, die mit Hilfe diverser so genannter formaler Kriterien wie Klassenherkunft, Parteimitgliedschaft usw. festzustellen war. Andererseits interessierte die ‚innere Zugehörigkeit‘, die auf einer (von außen kaum wirklich zuverlässig zu erfassenden) ‚Gesinnung‘ basieren sollte. Bis zu ihrem Ende testete die Sowjetmacht über zahlreiche Kontroll- und Repressionsinstanzen ständig Fragen von Loyalität, Zuverlässigkeit und ‚Zugehörigkeit‘ der Bürger.

Das zentrale Erziehungsinstrument des Sowjetmenschen und zugleich auch ein wichtiges Kontroll- und mitunter auch Repressionsinstrument war das Kollektiv. Die Idee des Kollektivs war die ‚tragende Säule‘ im ‚Gebäude‘ der sowjetischen Ideologie (vgl. Charchordin, 2002; Schor-Tschudnowskaja, 2005b). In der Konzeption des sowjetischen Kollektivs begegneten sich ihre wichtigsten Postulate und Weltbilder, v.a. aber die Vorstellung vom ‚neuen‘ Menschen sowie die Verfahren zu seiner Erziehung. Gleichzeitig hatte das Kollektiv die Funktion bzw. den politischen und gesellschaftlichen Auftrag, das Bestehen der sowjetischen Ideologie zu sichern und ihre Wirksamkeit in der Realität zu demonstrieren.

### **I.3.2. Das Kollektiv als Erziehungsinstrument des ‚unseren Menschen‘**

Die soziale Struktur der sowjetischen Gesellschaft basierte auf einem Netz von Kollektiven. Sie

„wurden so verbreitet, dass man sie nicht mehr bemerkte und dass sie nicht mehr als ein besonderes Phänomen wahrgenommen wurden: Sie verwandelten sich in der UdSSR in den unsichtbaren Hintergrund des alltäglichen Lebens. Allerdings war diese unmittelbare Offensichtlichkeit und Gegebenheit des Kollektivs, die es wenig interessant für wissenschaftliche Analysen machten, das Ergebnis eines epochalen Wandels“ (Charchordin, 2002, S. 90).

Das ‚neue Leben‘, das mit so viel Begeisterung aufgebaut wurde, sollte in allen Bereichen gemeinsam ablaufen, so dass man postulieren konnte: „Das Ich lebt in Einigkeit mit dem kollektiven Wir – und das ist ausgesprochen positiv.“ (Jadov, 1985, S. 67) Noch 1990, also bereits während der ‚Perestrojka‘, war die Idee des Kollektivs zentral für das soziale Denken in der Sowjetunion. Šajdarova verglich „die Verstärkung der kollektiven Tendenz“ – gemessen an deren Auswirkungen für die Gesellschaft und die Subjekte – mit einer „sozialen Revolution“ und einem „sozialen Umbruch“ (1990, S. 6).

Niemand verheimlichte, dass ein Kollektiv als Instrument der Persönlichkeitserziehung dienen konnte und sollte – im Gegenteil, es wurde gerade propagiert, dass erst ein Kollektiv die Möglichkeit anbietet, „gerichtet und effektiv auf die Persönlichkeit einzuwirken“ (Petrovskij/ Špalinskij, 1978, S. 4).

„Gerade hier, in einem Arbeitskollektiv, vollzieht sich der komplexe und langwierige Prozess der Erziehung des Zukunftsmenschen, des Menschen der kommunistischen Gesellschaft. Das Kollektiv gewährleistet das ideelle Wachstum, die moralischen Entwicklung und das sichere Wachstum der Arbeits- und Alltagskultur seiner Mitglieder“ (Afanas’eva/ Nurullaev, 1965, S. 7).

Die erzieherische Einwirkung bestand nicht nur in der Verbreitung von bestimmten – eben sowjetischen – Normen und Deutungsmuster, sondern auch in der Erziehung zur absoluten Intoleranz gegenüber allen anderen Mustern, konkret gegenüber dem Andersdenken und Anderssein. Bemerkenswert an der zu erziehenden Angst vor Abweichung war, dass sie sich primär auf das Kollektiv selbst, d.h. auf den Kreis seiner Mitglieder, richtete, denn am schlimmsten, so die ideologische Auslegung, waren nicht einmal die äußeren, ‚offensichtlichen‘ Feinde (z.B. Ausländer), über die ohnedies niemand Illusionen hege: Als noch gefährlicher wurden die so genannten ‚inneren Feinde‘ dargestellt, d.h. Menschen, die dem Anschein nach ‚zu uns‘ gehören und sich im Inneren des Landes bzw. der Sowjetgesellschaft aufhalten, aber ihrem wahren Wesen nach ‚Fremde‘ und somit auch Feinde sind. Analog galten geheime und verdeckte ‚fremde Elemente‘ im Wesen oder Denken eines Menschen als (noch) gefährlicher als offensichtliche Dissenz.

Die Angst vor ‚inneren Feinden‘ führte insbesondere in den 1920er- und 1930-er Jahren zur Praxis der so genannten ‚inneren Kritik‘. Sie verfolgte das Ziel, *potenzielle* „Schädlinge“ und „Verbrecher“ zu „entlarven“ – und (auf welche Weise auch immer) aus dem Verkehr zu ziehen, bevor sie dem Kollektiv Schaden zufügen und die Sowjetgesellschaft schwächen konnten. Charchordin (2002) weist darauf hin, dass der Mechanismus der ‚inneren Kritik‘ ursprünglich in der Bolschewistischen Partei zwecks innerer Vereinheitlichung angewendet wurde, denn die Idee des Einparteiensystems erforderte natürlich, dass die herrschende Partei besonders stark und monolithisch ist. Erst später verbreitete sich die ‚Technik der Einheitlichkeit‘ auf alle anderen Gebiete des kollektiven sowjetischen Lebens. Das sowjetische Kollektiv war aufgerufen, solche inneren fremden und feindlichen Elemente in jedem seiner Mitglieder aufzuspüren und zu bekämpfen. Der Fokus der Aufmerksamkeit des Kollektivs lag insofern immer auf der Abweichung – und zwar mit dem Ziel, sie aufzuspüren, zu verwerfen und zu eliminieren.

Die sowjetische Primärliteratur, d.h. offiziellen Abhandlungen über das Wesen und die Aufgaben der Kollektive, bezeichnete die wichtigsten Aufgaben im kollektiven Erziehungsprozess klar: Die Normen und Prinzipien der gesellschaftlichen Moral sollen zu individuellen Normen werden; der angestrebte ideale Zustand ist die Übereinstimmung zwischen Bedürf-

nissen und Zielen der Gesellschaft mit denen des Individuums. „Ein Kollektiv ist v.a. daran interessiert, dass alle seine Mitglieder die gleichen Ansichten haben und in der gleichen Art und Weise handeln, entsprechend den [...] Normen der sozialistischen Moral.“ Als Verletzung dieser Normen galt etwa das Entstehen eines „Widerspruchs zwischen dem Individualbewusstsein der Persönlichkeit und dem Moralbewusstsein der gesamten Gesellschaft“ (Afanas’eva/Nurullaev, 1965, S. 88f). Einigkeit innerhalb eines Kollektivs reichte also nicht aus: Es wurde darüber hinaus auch Einigkeit zwischen dem Kollektiv und der gesamten sowjetischen Gesellschaft verlangt. Demnach war kein Platz für eine Abweichung vom oder differente Meinungen im Kollektiv vorgesehen.

Die Konstellation, dass „im Kollektiv einheitliche Kriterien der gesellschaftlichen Bewertung des Geschehens gelten“, wurde als Vorhandensein „gesunder moralisch-politischer Umstände“ definiert (Kovalev, 1978, S. 18). Diese Wortwahl implizierte, dass die geforderten „moralisch-politischen Umstände“ objektiv (d.h. quasi irgendwelchen Naturgesetzen zufolge) unumgänglich sind und als einzige einem „wahren menschlichen Leben“ entsprechen. Auch dieser Bezug machte es äußerst schwierig, von den offiziellen Normen abzuweichen oder sie zumindest anzuzweifeln. Die angenommene direkte Beziehung zwischen der einzig wahren Ausrichtung auf das Kollektiv und einer „Gesundheit“ führte dazu, dass der sowjetische Repressionsapparat nach Stalin sein bis dahin in erster Linie aus Erschießungen, Straflagern und Gefängnissen bestehendes Repertoire durch die Einweisung in die Psychiatrie ergänzte: Abweichungen von den (von der Sowjetmacht postulierten) „objektiven, adäquaten Gesetzmäßigkeiten“ wurden mitunter als Krankheit eingestuft, die es zu „heilen“ galt.

Die Erziehung zum einheitlichen Denken und Handeln (d.h. zu einem der ‚Unseren‘) hatte nach offiziellen Verlautbarungen keine ständigen Kontrollen zum Ziel. Im Gegenteil: Langfristig wollte das Regime erreichen, dass Menschen *selbstständig* so urteilen und handeln, wie es die sowjetische Ideologie vorsah. Dafür mussten sie in ihrem Inneren ‚unsere‘ werden. Die Vorstellung von der Macht einer bewussten Überzeugung stellte einen der wesentlichen Bestandteile der sowjetischen kollektiven Ideologie dar. So gehörte zur Erziehung zum ‚unseren‘ Menschen auch der ständige Aufruf zu kritischer Aufmerksamkeit, besser aber noch Feindseligkeit gegenüber allem ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘. Die angestrebte Selbstständigkeit eines ganz bestimmten, einzig legitimen Denk- und Handlungsmusters sollte die Menschen vorhersehbar, zuverlässig und zu festen Bestandteilen der Sowjetgesellschaft machen. Die Anforderung, selbstständig bzw. freiwillig konform zu denken, gründete zudem auf der Vorstellung einer geteilten Verantwortung: Wenn jemand offen die offiziellen Normen und Werte befolgt und sich an das Muster eines ‚Unseren‘ anpasst bzw. es verteidigt, ist diese Person nicht nur loyal, sondern wird für das politische System mitverantwortlich.

Die Anbindung an das Kollektiv und die Verinnerlichung seiner Perspektive auf die soziale Realität wie auch auf die eigene Person wurde als unausweichliche und wichtigste Pflicht ei-

nes jeden Sowjetmenschen konzipiert. Diese Pflicht schrieb auch die *Treue* zu den Postulaten der sowjetischen Ideologie vor, die eine eigenständige Moralkategorie bildete. Die Treue per se war noch wichtiger als propagierte Normen und ideologische Auslegungen. Damit meine ich, dass die individuelle Verschmelzung mit dem Kollektiv, die daraus resultierende Selbstkritik (= Selbstkontrolle) und Verinnerlichung der kollektiven Sicht auf die eigene Person als pure *Loyalität* bzw. als individuelle Schutzmaßnahme vor dem allumfassenden und absoluten kollektiven Urteil aufgefasst werden kann. Nur *ein* Charakteristikum des Individuums stand im Vordergrund: Die vorhandene oder fehlende, vollkommene oder unzureichende Übereinstimmung mit dem Kollektiv. Die vollkommene Zugehörigkeit wurde zum ethischen Maßstab. Die inhaltlichen Elemente der sowjetischen ideologischen Normen waren dabei nicht selten zweitrangig.

### **I.3.3. Die Konsequenzen der kollektiven Erziehung für gesellschaftliche Deutungsmuster**

Die sowjetische Ideologie setzte voraus, dass es *die* Wahrheit, *den* sowjetischen Menschen und *die* Geschichte gibt. Solche Festlegungen sind „Surrogate des Politischen“ (Arendt, 1962), denn sie schließen Pluralität bzw. Dialog und Debatte von vornherein aus. Die manichäische Betrachtungsweise einer Aufteilung der Welt in Gegner und Verbündete gehörte zu den wenigen ideologischen Thesen, die durch alle Jahre der Existenz der Sowjetunion konstant blieben.<sup>5</sup> Die damit einhergehende Idee der Intoleranz lag der sowjetischen Ideologie *permanent* (d.h. unabhängig von den jeweiligen Personen an der Spitze von Staat und Partei) zugrunde. Die soziale Wirklichkeit wurde entlang der Frage nach der Zugehörigkeit zum Kollektiv strukturiert und in ‚Eigenes‘ bzw. ‚Unseres‘ und ‚Fremdes‘ unterteilt. Diese Trennung basierte auf der theoretischen Lehre des Marxismus-Leninismus und erschien somit logisch und rational begründbar. Die Angst vor ‚Kontamination‘ mit dem ‚Fremden‘ und Verrat seitens eines vermeintlichen Verbündeten bzw. ‚Unseren‘ stellte eines der zentralen Deutungsmuster der sowjetischen politischen Kultur dar.<sup>6</sup>

Das sowjetische Kollektiv als Teil der sowjetischen offiziellen Öffentlichkeit und der politischen Kultur war ein Instrument der Macht. Das Spezifikum der Beziehungen darin war,

<sup>5</sup> Gleichzeitig änderten sich diverse Verlautbarungen der offiziellen sowjetischen Ideologie bzw. die „Generallinie“ der Partei zwischen 1917 und 1991 immer wieder, d.h. das, was als „sowjetisch“ galt, war erheblichen Schwankungen unterworfen.

<sup>6</sup> Nur kurz möchte ich die Debatte über die Rolle des ‚Fremden‘ in *oppositionellen* Kreisen der russischen Intellektuellen (d.h. auch in der Sowjetunion!) erwähnen. Wissenschaftler wie z.B. der angesehene Semiotiker Jurij Lotman und seine Schüler machten die Idee des ‚Fremden‘ quasi zum Schwerpunkt ihres Denkens. Laut Gasparov (1996) war allerdings der ‚Fremde‘ bei den sowjetischen Semiotikern (im Gegensatz z. B. zu ihren französischen Kollegen) immer nur negativ besetzt – als Verkörperung aller jener Eigenschaften, die ein Mensch unbedingt *nicht* haben sollte. Dieses Beispiel wirft folgende Fragen auf: Überhöhte das autoritäre Sowjetregime mit seiner Ideologie nicht einfach die Konzeption des ‚Fremden‘, die in der russischen Tradition schon vorher vorhanden war (vgl. Pomeranc/ Kuročkina, 2000)? Oder ist ein solches Vorgehen Gesellschaften mit starken traditionalistischen Ausrichtungen grundsätzlich eigen?

dass es kaum alltägliche Handlungen außerhalb der ideologischen Normen und Standards gab; die ideologischen Vorgaben waren allumfassend und ließen keine Seite der menschlichen Existenz außer Acht. Und da die Einhaltung dieser Vorgaben eine ethische Norm war, konnten alle Handlungen einem moralischen Urteil unterzogen werden, denn alles im gesellschaftlichen und Alltagsleben ließ sich auf die grundlegende Frage bzw. Prüfung der Zugehörigkeit zum Sowjetvolk – dem Kreis der ‚Unseren‘ – zurückführen. Ein sowjetischer Autor behauptete, dass es in der Sowjetgesellschaft „vorrangig moralische Beziehungen einzelner Menschen untereinander“ gäbe, und interpretierte das als Zeichen von erfolgreichem Kollektivismus (Rjabin, 1973, S. 35). Auch Ritter bemerkte eine „moralische Aufladung aller Handlungen als gut oder schlecht für den Aufbau des Kommunismus“ (2001, S. 25).

Der starke Bezug des Kollektivs auf die offiziell einzig gültige Moral, seine Funktion als strenger Kontrolleur der (moralischen) Loyalität der Mitglieder des Kollektivs und seine Forderung nach absoluter (moralischer) Homogenität ließen jedoch die *Inhalte* der Ziele, Normen und Werte in den Hintergrund treten. Der Publizist, Weltreisende und Russlandkenner Klaus Mehnert (1906–1984) erwähnte in einem bekannten Buch einen „Spitzelcharakter des Kollektivs“ (1958, S. 300). Er meinte damit *auch*, dass sowjetische Erziehung zum Kollektivismus auf eine Verinnerlichung des Konformismus hinauslief. Allerdings kann selbst ein konformes Subjekt nach Möglichkeiten suchen, dem totalen Kollektivdruck zu entkommen, um die eigene Individualität zu erhalten. Unter der Bedingung der strengen Überwachung wird es dabei versuchen, seine Einstellungen und sein Verhalten als dem Kollektiv entsprechend vorzutäuschen. Die für das sowjetische Kollektiv sichtbare (demonstrative) Einhaltung der Normen, deren Inhalt nicht mehr prinzipiell wichtig ist, kann man schlecht anders als heuchlerisch bezeichnen.

So wird die Ideologie ‚leer‘: Nur ständiger Druck, Zwang und Staatsterror, sprich: Gewaltmethoden bleiben echt und in der individuellen Erfahrung konkret. Die Sowjetbürger wussten aber zeitweise nicht genau, wie der propagierte ‚Sowjetmensch‘ denn nun *wirklich* aussehen soll und welche Abweichungen von diesem ‚Ideal‘ verboten sind. Unter derartigen Umständen konnte sich theoretisch jeder als ein ‚Fremder‘ herausstellen; niemand war (bei allen Bemühungen) sicher, dass er selbst ein ‚Unserer‘ ist bzw. als ein solcher akzeptiert wird.

Der angesehene Philosoph Michail Ryklin (2002) entnahm sowjetischen propagandistischen Kampagnen eher Abstraktionen denn konkrete Fremdbilder oder Anhaltspunkte. Er erinnert sich, dass verschiedene Terrorwellen insbesondere unter Stalin immer mit mehrdeutigen Begriffen bezeichnet wurden: Man suchte nach „Kosmopoliten“, „Volksfeinden“, „Faulenzern“, „Parasiten“, „fremden Elementen“ usw., ohne dass eindeutig war, wer diese ‚Fremden‘ und Feinde sind und ob man nicht sogar selbst einer von ihnen sein (oder jederzeit werden) könnte. Für die einzelnen Subjekte gab es letzten Endes nie genug Anhaltspunkte, um sicher zu wissen, wie gut sie zur Gemeinschaft der Sowjetmenschen passen. Der sowjetische Staat und die offizielle Ideologie strebten nach einem Monopol auf die Vorstellungen jedes

Einzelnen von sich selbst. So entstand nach Levada ein „hinterlistiger Bürger“. In einem seiner Aufsätze behauptete er, dass die Einwohner der UdSSR weniger darauf bedacht waren, Sowjetmenschen zu *sein* denn als solche zu *erscheinen*; sie wollten die richtigen, ‚von oben‘ geforderten Verhaltensweisen zeigen. „Eine totalitäre Gesellschaft kommt nicht ohne einen hinterlistigen Menschen aus.“ (Levada, 1992, S. 203) Besonders für das letzte Jahrzehnt der Sowjetunion stellte Levada eine grundsätzliche Neigung zur permanenten Verstellung des Einzelnen gegenüber dem Kollektiv fest. Man täuschte die eigene Zugehörigkeit zu diesem Kollektiv (d.h. das Sein als ein ‚Unserer‘) vor und simulierte damit Loyalität.

Somit lassen sich zwei zentrale Auswirkungen des Kollektivs auf das soziale Denken und Handeln in der Sowjetunion formulieren:

1) Bei strenger Überwachung durch das Kollektiv suchte der Einzelne nach Möglichkeiten, seine Einstellungen und Verhalten dem Kollektiv entsprechend zu präsentieren. Dabei verlor für ihn die Norm bzw. ideologische These ihre ursprüngliche inhaltliche Bedeutung. Der starke Bezug des Kollektivs auf die offiziell alleine gültige Moral und seine Forderung nach absoluter (moralischer) Homogenität verwandelten die Kollektive in *Kontrollinstrumente der Loyalität*.

2) Der Vorstellung des ‚nicht-sowjetischen Menschen‘, eines ‚Fremden‘ bzw. ‚nicht unseren‘ wurde zentrale Bedeutung beigemessen. Sie war mit erheblicher Angst assoziiert, denn Abweichungen vom offiziellen Ideal konnten Strafen wie Ausschluss aus dem Kollektiv, Freiheitsentzug, Verbannung oder sogar Tod nach sich ziehen. Somit entwickelten Individuen eine vorrangig *emotionale*, auf Angst basierende Beziehung zu individuellen Autonomie und Differenz, die sie aus strategischen Überlegungen (Schutz der eigenen Person) ablehnten.

Zusammengeführt ergeben diese beiden Schlussfolgerungen ein Bild, das auf den ersten Blick paradoxe Züge trägt:

Das den Kern sowjetischer politischer Kultur ausmachende *Gebot der Loyalität* und die *Angst vor Abweichung* prägten ein Individuum, das nicht wirklich wusste, wer bzw. was ‚fremd‘ und ‚eigen‘ ist und somit nicht sicher sein konnte, was es darf und was nicht. Dieses Individuum stand vor der Aufgabe, in Hinblick auf die unbekannten Größen ‚eigen‘ (auch ‚unser‘ oder ‚sowjetisch‘) und fremd (auch ‚nicht unser‘ oder ‚nicht sowjetisch‘) seine Loyalität zu beweisen. Es war mit einer kategorischen Forderung nach Loyalität konfrontiert, die mit einer Ratlosigkeit des Individuums in Bezug auf sein Selbstbild und die Fremdbilder einherging.

Vor dem Hintergrund der von mir in der Folge vorgestellten empirischen Studie ergibt sich aus der in der UdSSR herrschenden kollektiven Ideologie folgende relevante These, die ich später, bei der Erläuterung der gewonnenen Daten, wieder aufgreifen werde: Die durch ideologischen bzw. kollektiven Druck und staatliche Gewalt erzeugte Verunsicherung und Über-



forderung des Subjekts (und v.a. seines Selbstbewusstseins) hatten bzw. haben für die Praktiken der sozialen Integration in der UdSSR und im Nachfolgestaat Russland sehr wahrscheinlich eine noch stärkere Bedeutung als kollektive Anerziehung von Alternativlosigkeit und prinzipieller Intoleranz gegenüber Abweichung.

Am Ende des geschichtlichen Rückblicks ist festzuhalten, dass die kollektive Ideologie der Sowjetunion einen prägenden Einfluss auf die Deutungsmuster ‚fremd‘ und ‚eigen‘ ausübte. Beiden Kategorien wurde eine existenziell wichtige Bedeutung beigemessen, und beide erfuhren eine moralische Aufladung. Gleichzeitig war ihnen eine aufschlussreiche Unschärfe inhärent, so dass sie kaum einen konkreten, greifbaren Inhalt bzw. eine nachvollziehbare Zuordnung – was bedeutet ‚eigen‘ und ‚fremd‘ nun *wirklich*? – aufwiesen. Die Vorstellung von einer ‚Kontamination‘ mit dem ‚Fremden‘ erzeugte bei den Menschen Angstgefühle wie auch die Notwendigkeit, sich quasi zur eigener Sicherheit jedenfalls öffentlich, unter Umständen aber sogar privat als einer der ‚unseren‘ (d.h. als loyal) ausweisen zu müssen.

#### **I.4. Aufbau der Arbeit**

Das folgende Kapitel (II.) gibt einen kurzen Abriss der theoretischen Fundamente der Wissenssoziologie und der Deutungsmusteranalyse, weil ihre Methodologien meiner empirischen Untersuchung in Russland zu Grunde liegen. Ich stelle dort kurz die Grundlagen der Verstehenden Soziologie und die Prämissen des qualitativen methodischen Vorgehens vor. Konkret geht es mir dabei um die soziologische Relevanz der Alltagsperspektive. Etwas ausführlicher wird der Deutungsmusteransatz mit einem Schwerpunkt auf die doppelte soziale Rolle der Deutungsmuster als Subjekte und Objekte sozialen Geschehens besprochen. Die durchgeführte empirische Untersuchung widmet sich der Analyse einiger konkreter gesellschaftlicher Deutungsmuster im postsowjetischen Russland und ihrer politischen Relevanz.

Kapitel III. stellt alle von mir rezipierten Untersuchungen dar, deren Fragestellungen und Ergebnisse einen Beitrag zur Erforschung der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ *in Russland* (d.h. keineswegs auf einer universalen Ebene) leisten. Es werden überwiegend russländische Autoren besprochen. Die Zusammenfassung der existierenden Studien und Veröffentlichungen dient v.a. dazu, die bereits vorliegenden Erkenntnisse über ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ im heutigen Russland zu sammeln und die Forschungslücken für die eigene Studie zu umreißen.

Kapitel IV erläuterte Schritt für Schritt die eigene empirische Studie. Nachdem die Fragestellungen formuliert sind, werden zwecks Einleitung in die Thematik und einer ersten explora-

tiven Beschreibung des Feldes Beobachtungen aus dem Alltagsleben Russlands einbezogen, die ich bei meinen mehrmaligen Forschungsaufenthalten in Russland sammeln konnte. Diese Beobachtungen (1) skizzieren die Rahmenbedingungen, unter denen die Befragten leben, und (2) vermitteln einen ersten Eindruck von der dortigen besonderen Verwendung von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘. Danach werden die Ableitung des konkreten methodischen Vorgehens aus der Fragestellung nachgezeichnet, die Entscheidung für eine Kombination der Erhebungstechniken erklärt sowie das Untersuchungsdesign und die Erhebungsinstrumente genau beschrieben (IV.3.).

Die Ergebnisse der Datenerhebung werden separat dargestellt. Auf die Ergebnisse der anonymen Befragung der Studierenden in St. Petersburg mittels eines standardisierten Fragebogens (IV.4.1.) folgen die Ergebnisse der qualitativen Interviews (IV.4.2.). Kapitel IV.5. führt diese Ergebnisse zusammen und unterzieht sie einer gemeinsamen Interpretation. Diese erfolgt zunächst einmal rein explorativ bzw. systematisierend; aus den erhobenen Daten werden typische Merkmale bzw. Muster herausdestilliert und mit soziologischer Begrifflichkeit verknüpft. Dies geschieht v.a. unter Rückgriff auf aktuelle soziale und politische Entwicklungen in Russland, denn ohne diesen Kontext sind die gewonnenen Besonderheiten der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ nicht korrekt zu interpretieren.

Das nächste Kapitel (V.) behandelt einschlägige theoretische Ansätze, die einer übergreifenden theoretischen Interpretation der in Russland gewonnenen Erkenntnisse dienen. In drei – sich zwangsläufig stellenweise überschneidenden – Teilen, welche die Sichtweise psychologischer (V.1.), soziologischer (V.2.) und demokratietheoretischer Ansätze (V.3.) behandeln, wird der theoretische Horizont der Problematik des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ abgesteckt und ein gegenwärtiges modellhaftes und auch normatives Verständnis der Bedeutungen des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ erarbeitet.

Das Schlusskapitel (VI.) widmet sich der zusammenfassenden Diskussion der gegenwärtigen Modelle des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ und ihrer Zusammenführung auf ein zentrales vorherrschendes Erklärungsmuster der Rollen des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ im Leben eines modernen Subjekts. Dem folgt eine Übertragung meiner theoretischen Erkenntnisse auf die empirisch gewonnenen konkreten Ausprägungen von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ in Russland. Im Lichte der sich ergebenden Leitmuster im Begreifen des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ wird nochmals die soziologische, politische und demokratietheoretische Relevanz der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ im gegenwärtigen postsowjetischen Russland diskutiert.

## II. Grundzüge wissenssoziologischer Methodologie

Die im Folgenden dargestellte Untersuchung stützt sich auf die qualitative Methodologie, konkret die Analyse der sozialen Sinnkonstruktionen und Deutungsmuster. Das Ziel der Untersuchung war, zu verstehen, welche Bedeutungen hinter den Wörtern ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ stehen und mit welchen anderen bedeutsamen Begriffen und Themen sie in assoziativer Verbindung stehen. Dabei gab es quasi keine ‚unnötigen‘ Informationen, da alles dem Erkenntnisinteresse diente: Von konkreten Situationen, deren Beschreibung ein Gespräch über ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ auslösen, bis zu komplexen Sinnkonstruktionen über sich selbst, eigene und fremde Gesellschaften sowie durch Sprache vermittelte Menschen- und Weltbilder. Die Untersuchung diente also in erster Linie dazu, möglichst viele Bedeutungen und Gebrauchsmuster der Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ zu *beschreiben*. Es ging nicht primär darum, die Ursprünge dieser Bedeutungen und Gebrauchsmustern erschöpfend zu *erklären*.

Im Zentrum einer derart angelegten Datenerhebung stehen das Subjekt der russländischen Gesellschaft und seine Bedeutungswelt. An den Begriffen, die es verwendet, lassen sich Teile dieser Welt rekonstruieren, denn die Art der Verwendung und der Deutung von Begriffen transportiert das vom Subjekt gespeicherte Wissen und aus seiner Alltagserfahrung gewonnenen Sinn. Als methodologischer Leitfaden gilt hierfür die Prämisse, dass Subjekte ihre Welt mit Sinn füllen und eigenes Handeln damit weitgehend steuern. Diese Prämisse verleiht der sich darauf stützenden Untersuchung einen genuin soziologischen Charakter: Die soziale Wirklichkeit der Subjekte ist dadurch zu erfassen und zu verstehen, dass man versucht, die sinnhaften Konstruktionen – Alltagswissen und Deutungsmuster – der Subjekte zu rekonstruieren. Die Untersuchung der russischen Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ stellt somit eine soziologische Untersuchung der sozialen (und letztlich auch politischen) Wirklichkeit der befragten Alltagssubjekte im gegenwärtigen Russland dar.

### II.1. Axiomatische Basis der qualitativen Methodologie

Kurz zusammengefasst lässt sich sagen, dass der qualitativen Methodologie der gesamten Verstehenden Sozialwissenschaft (inklusive den Deutungsmusteransatz) zwei axiomatische Vorstellungen zugrunde liegen, nämlich:

- (1) Die Vorstellung vom Zusammenhang zwischen menschlicher Kognition und den jeweiligen konkreten, spezifischen gesellschaftlichen Gegebenheiten.
- (2) Die Vorstellung vom Vorhandensein und der Geltung des so genannten *subjektiv gemeinten Sinns*. Diesen in verbalen und nonverbalen Äußerungen vorhandenen Sinn gilt es bei der Analyse der sozialen Realität zu erschließen.

Das zentrale methodologische Problem des verstehenden Sozialwissenschaftlers liegt darin, sicherzustellen, dass er die Perspektive des ‚Anderen‘ tatsächlich einholen und den fremden subjektiv gemeinten Sinn systematisch rekonstruieren kann. Die qualitative Sozialforschung nennt sich deswegen auch „Sinnrekonstruktion“ oder „Fremdverstehen“. Bei diesem systematischen Verstehensvorgang geht es um eine umfassende und tiefe Ausleuchtung der *Wahrnehmung und Deutung* der Befragten unter Einbeziehung ihrer eigenen *Begriffswelt* vor dem Hintergrund ihrer *Alltagswelt*. Eine derart konzipierte Rekonstruktion des subjektiv gemeinten Sinns wird der ersten axiomatischen Vorstellung zufolge gerade als eine *soziologische* (und eben nicht individual-psychologische) Wissenschaft behauptet.

Die Axiome der qualitativen Methodologie etablierten sich kontinuierlich im Entwicklungsprozess der theoretischen Grundprämissen der Verstehenden Sozialwissenschaft (der Wissenssoziologie und Deutungsmusteranalyse inklusive), die hier skizziert werden.

## **II.2. Philosophie und Soziologie des Wissens**

Die soziologische Analyse der Deutungsmuster stammt aus der *Wissenssoziologie*. Dieser Begriff wurde in den 1920er-Jahren vom Philosophen und Soziologen Max Scheler (1874–1928) eingeführt und später v.a. von Karl Mannheim (1893–1947) weiterentwickelt. Die Wissenssoziologie stützt sich allerdings ihrerseits auf theoretische und methodologische Prämissen der zur gleichen Zeit aufkommenden europäischen Schule der *Verstehenden Soziologie*, wie sie in erster Linie von Max Weber (1864–1920) geprägt wurde. Rückblickend gelten die religionssoziologischen Studien Durkheims sowie die Untersuchungen Webers bereits als „erste groß angelegte, empirische wissenssoziologische Projekte“ (Meuser/ Sackmann, 1992b, S. 12), obwohl sie zur Zeit ihrer Entstehung noch nicht so bezeichnet wurden.

Darüber hinaus verlieren sich die Wurzeln der Deutungsmusteranalyse in der europäischen Schule der *phänomenologischen Philosophie*; ihres theoretischen und begrifflichen Apparats bedienen sich sowohl die Verstehende Soziologie als auch die Wissenssoziologie. Die Phänomenologie als wissenschaftliche Disziplin, die sich mit der inneren sinnhaften Welt

der Subjekte auseinandersetzt, machte sich im 19. Jahrhundert selbstständig. Mit ihr ist v.a. der Name ihres Begründers, des Philosophen und Mathematikers Edmund Husserl (1859–1938), verbunden. Ihr Erkenntnisinteresse widmete sich nicht den objektiven Gegebenheiten einer ‚gegebenen und konstanten‘ Umwelt eines Menschen, sondern dem „Geschehen, in dem die Sachen selbst, von denen jeweils die Rede ist, zutage treten.“ (Waldenfels, 1997a, S. 19) Dieses Geschehen sollte der Prozess der *Erfahrung* sein – unter der Prämisse, dass menschliche Erfahrung sich immer auch mittels Sprache vollzieht. Für einen Phänomenologen gewinnt die Welt Objektivität „erst dadurch, dass sie *für* eine Gemeinschaft sprach- und handlungsfähiger Subjekte als ein und dieselbe Welt *gilt*“ (Habermas, 1995a, S. 31, Hervorhebung im Original). Erfahrung bedeutete demnach einen Prozess, in dem sich Sinn intersubjektiv bildet und artikuliert und „in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen“ (Waldenfels, 1997a, S. 19), womit natürlich keineswegs eine Produktion von Gegenständen gemeint ist, sondern Deutungen im menschlichen Bewusstsein (in diesem Kontext auch Symbolbewusstsein genannt). Damit wurde auch der gemeinsame Lebenszusammenhang einer sozialen Einheit erkannt – einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt. Dieser lebensweltliche Hintergrund dient als Bezugssystem für Situationsinterpretationen der mit ihm lebenden Menschen; dieses Bezugssystem zu untersuchen stellt den Zugang zur Untersuchung der sozialen Einheit und damit auch der Subjekte, den Trägern von Wissen und Erfahrung, dar.

Eine der wichtigsten Entdeckungen (und zugleich Postulate) der Phänomenologie war, dass die Erfahrung prozessual und daher nie abgeschlossen ist. Diese These korrespondiert mit dem späteren Postulat, dass Subjektivität ebenfalls ein Prozess sei: „Subjektivität tritt also nicht in dem Moment zutage, in dem bereits entschieden *ist*, sondern in dem entschieden *wird*“ (Hirsland/ Schneider, 2001, S. 392, Hervorhebung von der Autorin). Die Phänomenologie verlieh der menschlichen Wahrnehmung und Erfahrung einerseits den Charakter des Nicht-Vollendeten und machte sie dadurch andererseits prinzipiell wichtig für die Erforschung des individuellen wie gesellschaftlichen *Wandels* und der *Entwicklung*.

Die später von Scheler begründete Wissenssoziologie beruht so sehr auf den phänomenologischen Prämissen, dass sie mitunter als „die philosophischste“ aller soziologischen Teildisziplinen bezeichnet wird (Rutkevič, 1995, S. 3). Zu ihrem Gegenstand wurden die historische und soziale Eingebundenheit des „wissenden Subjekts“ sowie Entstehung und Abläufe verschiedener Denk- und Wissensformen.

„Die Wissenssoziologie sieht die menschliche Wirklichkeit als eine gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit. Da das Wesen der Wirklichkeit von jeher ein zentrales Problem der Philosophie war, hat diese Auffassung auch gewisse philosophische Aspekte. Nun zeigt allerdings die zeitgenössische Philosophie eine nicht unbeträchtliche Neigung, das Wirklichkeitsproblem und seinen ganzen Umkreis einer gewissen Trivialisierung anheim fallen zu lassen; so findet sich der Soziologe, vielleicht zur eigenen Überraschung, auf einmal als Erbe philosophischer Fragestellungen wieder, an denen die philosophische Zunft das Interesse verloren hat“ (Berger/ Luckmann, 1977/2009, S. 200f).

Scheler formulierte die These von der sozialen Relativität des menschlichen Wissens: Die Gesellschaften ordnen das menschliche Wissen. Selbst wenn diese Ordnung dem Individuum als eine natürliche Weltsicht erscheint, ist sie eng mit einer bestimmten sozialen und historischen Situation verbunden (vgl. Berger/ Luckmann, 1977/2009). Mannheim war einer der ersten Soziologen, der die Position vertrat, dass beinahe *beliebiges* Wissen eines Mitglieds einer sozialen Einheit historisch sowie durch spezifische Merkmale dieser konkreten sozialen Einheit geformt wird. Von großer Relevanz für die systematische Entwicklung der Wissenssoziologie waren auch die Arbeiten von Karl Marx (1818–1883) und Ludwig Feuerbach (1804–1872).

In der Wissenssoziologie ist der Anspruch erkennbar, die *aufklärerische* Tradition der kritischen Betrachtung von Wort und Text fortzusetzen und weiter zu verfeinern. Die entsprechenden Ansätze und auch den entscheidenden Anstoß dafür lieferten die abendländischen Prozesse der Säkularisierung und Reformation, aus denen die Wissenssoziologie – über die Phänomenologie – ihre Herkunft bezieht. Die Objektivierung der Religion, d.h. ihre Betrachtung als lediglich eines der „Wissenssysteme“, das einer objektiven kritischen Analyse zugänglich ist, stellte eine wesentliche Vorstufe im Prozess der Etablierung der späteren Wissenssoziologie dar (vgl. Meuser/ Sackmann, 1992a). Der Reflexion über das Wissenssystem „Religion“ folgte die Herausbildung der neuen wissenschaftlichen Disziplin „Ideologie“, allerdings in dem 1796 von Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754–1836) geprägten ursprünglichen Sinn des Wortes: *Ideologie* war eine Wissenschaft von den Ideen und Gesetzmäßigkeiten ihrer Entstehung (vgl. Solov’ev, 2001). Die Disziplin „Ideologie“ war die unmittelbare Vorgängerin der späteren Wissenssoziologie des 20. Jahrhunderts, denn sie machte den hierfür entscheidenden theoretischen Schritt: Sie betrachtete Ideen nicht im Hinblick auf ihre objektive oder metaphysische Gültigkeit, sondern interessierte sich für sie als Produkt der Tätigkeit des menschlichen Geistes und Denkens. Mit anderen Worten: Nicht die Gültigkeit der Ideen, sondern ihre gesellschaftliche Herkunft und ihr sozialer Ursprung wurden zum systematischen Betrachtungsobjekt. Der Tradition nach meinen die Wissenssoziologen, wenn sie von „Sinn“ oder „Deutung“ sprechen, keineswegs den *objektiv wahren* Sinn oder die *objektiv richtige Deutung*. Der subjektive Sinn und subjektive Deutungen können ja nicht von einer physikalisch objektiven Realität zeugen, sondern von einer ‚Realität‘, die das jeweilige Subjekt oder die jeweilige Gemeinschaft für gegeben halten sowie wahrzunehmen und (möglicherweise) zu verstehen gelernt haben.

### II.3. Konstruierte soziale Realität und die Verschränkung des Subjekts mit dem Objekt

Die Disziplin „Ideologie“ schuf das Fundament für die Erkenntnis, dass Ideen nicht einfach Produkte des menschlichen Denkens, sondern ein mächtiger Prägungsfaktor in der Organisation des gesellschaftlichen und politischen Lebens sind. Die komplexen Ideen- und Sinnwelten sind Strukturen, auf denen wie auf Pfeilern die jeweiligen Hierarchien und Entscheidungsnetze einer sozialen Einheit ruhen bzw. von ihnen gestützt werden. Somit lag der wissenschaftlichen Betrachtung der Rolle der Ideen in der menschlichen Gesellschaft so wie auch der späteren Wissenssoziologie von Anfang an ein emanzipatorisches Potenzial zugrunde: Es ging dabei immer auch um die Herkunft und Legitimität von Machtverhältnissen. Aufgrund der Einsicht in die soziale und politische Funktion der Ideen gelangte die soziologische Forschung zur Einsicht in die soziale und politische Bedeutung der menschlichen Kognition (vgl. Matz, 1986; Hitzler/ Kliche, 1995).

Stand bei Mannheim noch hauptsächlich die Realitätsabhängigkeit des Wissens (d.h. Einflussmechanismen der Umwelt auf Wahrnehmung und Denken) im Vordergrund, so begann sich die Sozialwissenschaft um die Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend für die umgekehrte Richtung des Zusammenhangs zwischen Wissen und gesellschaftlicher Realität zu interessieren: Es ging nun vermehrt um Mechanismen der *Konstruktion* sozialer Realität durch Wissen und Denken, d.h. um die prägende Auswirkung von Deutungen der Gesellschaftsmitglieder auf die sie umgebenden sozialen Gegebenheiten (Berger/ Luckmann, 1977/2009) sowie um die Herstellung von Wirklichkeit durch die diskursive Erzeugung von Bedeutungen (Foucault, 1988).

„Im Kern drehen sich die Auseinandersetzungen um das Verhältnis zwischen Subjekt, Wissen, Wahrheit und gesellschaftlicher Praxis, welches auch innerhalb der Soziologie als einer Handlungs- und Strukturwissenschaft, insbesondere im Kontext soziologischer Diskursanalyse, eine zentrale Rolle spielt“ (Hirsland/ Schneider, 2001, S. 374).

So standen letzten Endes unsichtbare und latente Vorgänge der menschlichen Wahrnehmung, Denkens und Sprachbewusstseins – später unter den Begriffen „Kognition“ und „Informationsverarbeitung“ zusammengefasst – und ihre aktive Rolle innerhalb des sozialen Raums im Fokus der soziologischen Betrachtung. Diese doppelte Bedeutung des menschlichen Kognition, welche sowohl Objekt als immer auch Subjekt des sozialen Geschehens ist, blieb bis heute in der dem Verstehenden Ansatz verpflichteten Soziologie erhalten.

#### II.4. Wissenssoziologische Relevanz der Alltagsperspektive

Die sozial-kognitive Alltagstheorie von Alfred Schütz (1899–1959) und die sozial-kognitive Theorie der Konstruktion der sozialen Realität von Schütz' schon zitierten Schülern Peter L. Berger und Thomas Luckmann sind die beiden klassischen Ansätze der phänomenologischen Wissenssoziologie. Zentral für die von ihnen ausgearbeitete Gesellschaftstheorie wie auch für die Methodologie, für die sie plädieren, ist der Begriff des *Alltags*: Er steht für einen gesellschaftlichen geteilten *Sinnraum*. Schütz und Berger/ Luckmann bieten eine Gesellschaftstheorie an, die sich der Rationalität des Alltagswissens von Alltagssubjekten zuwendet, das im Alltagsleben in einer sozialen Welt formiert wird. Durch dieses Alltagswissen, so die Theorie, gelingt ein Sozialforscher erst zur Einsicht in die soziale Welt, die immer auch eine geteilte Bedeutungswelt ist. Alltagsleben und Alltagserfahrungen, die zu einem beträchtlichen Teil als selbstverständlich wahrgenommen und daher nicht reflektiert (und zuweilen nicht einmal bewusst) werden, verschiedene Automatismen, Klischees und Stereotypen sind für einen Soziologen keine „private Angelegenheiten“ und/oder idiosynkratische Ausprägungen, sondern Teile einer sozialen, von vielen Menschen geteilten und gemeinsam gestalteten Wirklichkeit. Sie besitzen daher eine hohe Aussagekraft über Begriffe, ideologische Maßstäbe und politische Wertvorstellungen einer Gesellschaft. Die so genannten „privaten Angelegenheiten“ können in diesem Sinne als politisch relevant gelten. Der Nutzen sozialwissenschaftlichen Verstehens als Methode des Sozialwissenschaftlers liegt dementsprechend darin, die selbstverständlichen Strukturen und Funktionen des Alltagswissens zu benennen und systematisch zu beschreiben sowie auf ihre politische Relevanz aufmerksam zu machen.

Phänomenologische sozial-kognitive Ansätze haben insofern einen doppelten Fokus: Sie sind Theorien über strukturelle Prinzipien des Sozialen und zugleich methodologische Ansätze. Als letztere legen sie – bezogen auf die postulierten Prinzipien des Sozialen – methodische Prinzipien der systematischen wissenschaftlichen Analyse der sozialen Welt fest. Mit anderen Worten: Verstehen und Deutung sind aus dieser Perspektive sowohl sozialwissenschaftliche Methoden als auch besondere Formen der menschlichen Erfahrung, mit der das Bewusstsein der Alltagssubjekte Wissen über die sozio-kulturelle Welt erlangt und damit die Beziehungen zur sozialen Welt strukturiert. Theorie und Methodologie der Wissenssoziologie liegt demnach die Vorstellung zugrunde, dass den Alltagssubjekten bereits intuitive Methoden zum Verstehen und sinnhaften Ordnen ihrer Realität gegeben sind, die v.a. von Schütz besonders systematisch ausgearbeitet (s. z.B. Schutz, 1954) und zum ersten Mal in einer philosophischen Fachzeitschrift, dem „Journal of Philosophy“, dargestellt wurde.

Der Methodologie der phänomenologischen Soziologie liegt somit Webers Postulat der subjektiven Interpretation zugrunde: Die Anfänge der sozialen Realität liegen in den subjektiven Deutungen (dem subjektiven Sinn), die Subjekte ihrer Umwelt und dem eigenen Handeln



verleihen. Unter dieser Prämisse ist Verstehen insofern subjektiv, als es subjektive Bedeutung – den subjektiv gemeinten Sinn – erschließt, die das Subjekt dem eigenen Handeln beimisst (ebd.). Das heißt nichts anderes, als dass jede Art menschlichen Handelns oder dessen Ergebnis auf den subjektiven Sinn zurückzuführen ist, den dieses Handeln und/oder sein Ergebnis für das Subjekt bzw. für den Handelnden selbst haben. Dies gilt nicht minder in den Fällen, in denen der subjektive Sinn unbewusst (d.h. nicht reflektiert) bleibt. Selbst Täuschungen können demnach für einen Sozialwissenschaftler objektive Elemente der von ihm untersuchten sozialen Realität sein.

Die Interpretationsleistungen sozialwissenschaftlichen Verstehens erfolgen nicht unter Rückgriff auf den Alltagsverstand der Wissenschaftler, sondern auf einen Vorrat an professionellem Sonderwissen, bestimmten theoretischen Konzepten und Traditionen. Zentral hierfür ist jedoch die folgende Regel: Wissenschaftliches Verstehen als Rekonstruktion des subjektiven Sinns soll *in Begriffen der Alltagswelt der Alltagssubjekte* oder mit Hilfe ihrer „gedanklichen Gegenstände“, wie es bei Schütz (1971) heißt, erfolgen.

„Ein *Verstehen* von Äußerungen oder Handlungen bzw. das Verstehen der in ihnen zum Ausdruck kommenden Orientierungen setzt voraus, dass wir die Alltagspraxis, den erlebnismäßigen Kontext oder Erfahrungsraum kennen gelernt haben, in den diese Orientierungen hineingehören. Voraussetzung ist also, dass wir uns – wie es bei Karl Mannheim heißt [...] – ‚den hinter ihnen stehenden Erlebniszusammenhang irgendwie erarbeiten‘“ (Bohnsack, 1992, S. 140).

Eine rekonstruktive Verfahrensweise unterscheidet sich also von jenen Methoden, die bereits von theoretischen Kategorien und gegenstandsbezogenen theoretischen Vorannahmen ausgehen. Die rekonstruktive Vorgehensweise kommt aber selbst natürlich nicht ohne theoretische Vorgaben aus; die Einschränkung auf Begriffe der Alltagswelt der Alltagssubjekte gehört zu solchen formalen theoretischen Vorgaben.

## II.5. Analyse der gesellschaftlichen Deutungsmuster

Erst 1973 wurde zum ersten Mal der konkrete Versuch einer Theorie der Deutungsmuster vorgelegt, in der die Kategorie des Sinns in der Tradition der Phänomenologie verpflichteten Soziologie zu einer Grundkategorie der Soziologie erhoben wird (Oevermann, 1973).

„Mit seinen Überlegungen ‚zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern‘ versucht Oevermann [...], dem ideologiekritischen, aufklärerischen Impetus der Frankfurter Schule eine angemessene empirische Forschungsperspektive zu verschaffen. Deutungsmusteranalyse ist für ihn immer auch

Ideologiekritik, allerdings eine, die ‚nicht nach dem Muster der rationalistischen oder neopositivistischen Ideologiekritik‘ verfährt, sondern Deutungen und gesellschaftliche Verhältnisse miteinander konfrontiert“ (Meuser/ Sackmann, 1992b, S. 15).

In seinen Grundprämissen folgt der Deutungsmusteransatz den Prämissen der Wissenssoziologie:

- Soziale Deutungsmuster sind die in einer Gesellschaft wirksamen Wahrnehmungs- und Interpretationsschemata. Man kann auch Begriffe und Argumentationslogiken oder „Weltinterpretationen mit generativem Status“ sagen (Oevermann, 1973, S. 9).<sup>7</sup>
- Diese Schemata spiegeln die Realität des sozialen Alltags wider. Sie sind Strukturen sozialen Wissens und somit überindividuell.
- Die Deutungsmuster geben Auskunft über die gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen und dadurch immer auch über die Bedingungen, unter denen ein Individuum in einer Gesellschaft handelt. Mit der Rekonstruktion von sozialen Deutungsmustern in den individuellen Äußerungen bekommen wir den „Aufweis von Kollektivität im Individuellen, von allgemeinen Strukturen in den Besonderheiten des Einzelfalls“ (Meuser/ Sackmann, 1992b, S. 21). Adorno (1962) bestand im derselben Zusammenhang auf einer systematischen Antizipation des Ganzen bei den Einzelbeobachtungen. Erst dadurch erlangen sie ihren methodischen Stellenwert.
- Deutungsmustern ist der bereits angesprochene soziologisch relevante ‚Doppelcharakter‘ immanent: Sie sind Manifestationen der gesellschaftlichen Sinnstrukturen und konstruieren diese zugleich. In den Worten Adornos: „Die Gesellschaft ist ein Gesamtprozess, in dem die von der Objektivität umfangenen, gelenkten und geformten Menschen doch auch wiederum auf jene zurückwirken.“ (ebd., S. 260) Meuser/ Sackmann (1992b) gehen davon aus, dass genau dieser Doppelcharakter die beträchtliche Stabilität von Deutungsmustern erklärt, die allerdings prinzipiell als entwicklungsoffen zu konzipieren sind. Die spezifischen kulturellen bzw. nationalen kognitiven Muster weisen meistens eine größere Beharrlichkeit auf.
- Deutungsmuster sind nicht nur konstitutiv für Verständigungsprozesse, sondern auch für die Vergesellschaftung der Individuen. Diese erfolgt zum großen Teil über die soziale Sprache und die darin festgelegten kognitiven Muster: Wahrnehmungs-, Denk- und Deutungsmuster. Auch die sozialen Klassifikationen sowie innergesellschaftlichen Trennlinien werden in der Sprache abgespeichert bzw. widergespiegelt. Sandomirskaja (2001) zählt zum sozialen Wissen, welches in der Sprache gehandelt und von ihr abgebildet wird, v.a. die *Klassifikationen* und die qualitativen *Bewertungen* (v.a. ethischer

---

<sup>7</sup> In Bezug auf diesen Punkt werden in dieser Arbeit „Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘“ und „Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘“ weitgehend als Synonyme verwendet. Vgl. auch die Fußnote 10.

und ästhetischer Art). Die Geltung eines Deutungsmusters ist immer auch von normativem Charakter.

- Das kennzeichnende Merkmal ist dabei – wie bei Wissensstrukturen ziemlich oft – die nicht reflektierte Offensichtlichkeit und Selbstverständlichkeit der geltenden Klassifikationen und Bewertungen. Die sozialen Deutungsmuster bleiben auf einer latenten, tiefstrukturellen Ebene angesiedelt und sind daher individuell nur begrenzt reflexiv verfügbar. Aus diesem Grund kann immer von einer beträchtlichen „eingeschliffenen kulturellen Selbstverständlichkeit“ (Meuser/ Sackmann, 1992b, S. 20) der in einer Gesellschaft geltenden Deutungsmustern die Rede sein: „Wahrscheinlich wird man davon ausgehen können, dass die Elemente von Deutungsmustern mit großer Reichweite dem handelnden konkreten Subjekt am selbstverständlichsten und damit am wenigsten explizierbar sind.“ (Oevermann, 1973, S. 10) Dieser Umstand hat z.B. zur Folge, dass die gesellschaftliche „Dominanz eines Deutungsmusters sich nicht nur anhand einer statistisch feststellbaren Verbreitung erweist, sondern ebenso sehr daran, dass ein dominantes Deutungsmuster auch bei solchen Akteuren Wirksamkeit entfaltet, die sich der Logik dieses Deutungsmusters zu entziehen versuchen“ (Meuser, 1992, S. 100). Selten werden Sinnzusammenhänge der Deutungsmuster direkt sprachlich ausgedrückt. Vielfach sind sie selbstverständlich und werden daher nur indirekt in Wort und Kommunikationshandlung mitgeteilt.

Im sozialen Alltag bieten die tradierten und kulturell verankerten Deutungsmuster ein Fundament, auf das sich das Individuum im sozialen Handeln rückbesinnen und an dem es anknüpfen kann. Die methodische Forderung an sozialwissenschaftliche Befragungen, die die Erfassung von Bewusstseinsstrukturen zum Gegenstand haben, lautet: Den Befragten „in der Rolle desjenigen zu begegnen, der prinzipiell seine Äußerungen begründen kann und von dem man v.a. diese Begründungen erfahren möchte.“ (Oevermann, 1973, S. 25) Konkret geht es um eine systematische Darstellung dessen, welche Themen zur Sprache gebracht werden und wie die Kategorien beschaffen sind, mit denen die Subjekte ihre (Alltags-)Welt beschreiben und interpretieren. Lexikalische Einheiten, Schlüsselwörter, Begriffsfrequenz und Schlüsselmetaphern stecken den subjektiven Deutungshorizont ab, der aufgrund der Intersubjektivität und der Reziprozität der sozialen Welt die Grenzen des individuellen Deutungshorizonts verlässt und ein Abbild des gesellschaftlichen Deutungshorizonts bietet.

Wenn wir z.B. mit Hirsland/ Schneider (2001) annehmen, dass „das Politische zur zentralen Bedingung der Möglichkeit des Sozialen und [...] nicht, wie etwa in den theoretischen Konzeptionen von Parsons bis Habermas oder Luhmann, als gesellschaftliches Teilsystem betrachtet“ wird (ebd., S. 390), bietet die wissenssoziologische Untersuchung der Alltagswelt auch den Zugang zur politischen Kultur und zum politischen Denken einer Gesellschaft an (vgl. Ritter, 2003; Langenohl, 2000). Die Hintergrundprämisse ist, dass Konsequenzen der symbolgesteuerten Konstruktion von Wirklichkeit keinesfalls nur symbolisch sind und auch

eine *politische* Bedeutung haben können (vgl. Schetsche, 2000). Die Analyse der Deutungsmuster der Subjekte einer Gesellschaft erfasst über das Bild des Alltagsdenkens auch die tief ansetzenden fundamentalen politischen Modelle und Denkweisen, die den Alltagsmenschen dieser – politisch in einer bestimmten Art und Weise strukturierten – Gesellschaft eigen sind. Diese Offenheit des Deutungsmusteransatzes für politisches Denken ist im Falle der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ besonders relevant.

### **III. Einschlägige Untersuchungen zu den Deutungsmustern ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ im postsowjetischen Russland**

Dieses Kapitel reflektiert wissenschaftliche Arbeiten, deren Kenntnis für die geplante Untersuchung notwendig oder zumindest hilfreich ist. Eine kritische Bestandaufnahme bereits gewonnener Daten und gemachter Aussagen zur alltäglichen Bedeutung und Verwendung von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ macht bestehende Forschungslücken sichtbar, und man kann prüfen, inwieweit die eigene geplante Untersuchung in der Tat einen Erkenntnisgewinn verspricht. Die Reflexionen über die empirische Vorgehensweise in den bisher durchgeführten Studien zu ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ waren zudem bei der Planung der bevorstehenden Datenerhebung von Nutzen. Bei der Auswahl der im Folgenden dargestellten Veröffentlichungen war daher ausschlaggebend, dass sie diese drei Deutungsmuster im gegenwärtigen Russland systematisch aufzuspüren und zu beschreiben versuchen. Es werden auch Studien und Ansätze referiert, deren primäre Ziele auf den ersten Blick nichts mit den Deutungsmustern zu tun haben, aus denen sich allerdings indirekt analytische Ansatzpunkte zur Beantwortung der oben formulierten Fragestellungen gewinnen lassen.

Eine axiomatische Prämisse bei der absoluten Mehrheit der Studien auf dem Gebiet der Deutungsmusteranalyse im sowjetischen wie im postsowjetischen Russland ist ein spezifischer kultureller Hintergrund, der sich durch eine besonders starke Neigung zu einer harmonischen Einheit, d.h. einem gesellschaftlichen bzw. kollektiven Konsens auszeichnet. Dies sagt zunächst einmal nichts über die konkrete Beschaffenheit des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ wie auch über das subjektive Verhältnis zu ihnen aus, doch offensichtlich nimmt dieser kulturelle Hintergrund einen wesentlichen Einfluss darauf. In diesem Sinne spricht auch Henke von der kollektiven Neigung zur Einheit in Russland, die zu den „religiösen Grundlagen“ seiner politischen Kultur zähle (Henke, 2003). Neben Harmoniebedürftigkeit und Kompromissunfähigkeit listet er auch manichäische Intoleranz auf. Henke meint damit keine ethnische, sondern eine ‚ideelle Fremdenfeindlichkeit‘ (d.h. die Unfähigkeit, abweichende Meinungen, Werte und Lebenskonzepte zu akzeptieren) und spricht ihr eine fundamentale Bedeutung in der russischen politischen Kultur zu.

Diese Neigung zur (kollektiven) Einheit führte Städtke (2000) auf den ebenfalls im religiösen bzw. konkret orthodoxen Denken verwurzelten Wunsch zurück, sich von der europäischen Moderne abzugrenzen:

„Im engeren ethisch/religiösen Sinne nahm man wahr, dass die europäische Moderne in ein Zeitalter eintrat, in dem jede transzendente Moral ihre Geltung verlor. Aus dieser Beobachtung diagnostizierte man an der europäischen Gesellschaft ein allgemeines Defizit: den Verlust der Moral individuel-

len Verhaltens in einer nur formal-vertraglich, d.h. nur noch innerweltlich geregelten gesellschaftlichen Praxis gegenüber einer kollektiven und zugleich unreflektierten, d.h. religiös begründeten Moral des Volkes. Aus dieser Opposition entsteht die Utopie einer Gesinnungsethik und einer vom Volk ausgehenden, sittlich begründeten Gemeinschaft, ein utopischer Entwurf, der den Anspruch der ‚eigenen‘ kulturellen Überlegenheit zum Ausdruck bringt“ (S. 25).

In diesem Sinne schrieb auch ein russischer Soziologe und Philosoph:

„Wie bekannt, ist in vielen Ländern und Kulturen die Idee der Toleranz immer noch etwas ziemlich Ungewöhnliches, wenn nicht gar Verdächtiges. Dies betrifft auch unser Land; seine Geschichte schuf keine sicheren Bedingungen für Etablierung der Toleranz. Die Einheit im Denken – ob religiös oder ideologisch verstanden – wird von unseren Landsleuten immer noch der Toleranz und dem Pluralismus vorgezogen; Letzteres gilt nicht selten als moralische Schwäche und Fehlen einer klaren Positionierung“ (Lektorskij, 1997, S. 47).

Auch dieser Autor geht also von einer die Mehrheit der russischen Bevölkerung auszeichnenden ‚ideellen‘ Intoleranz aus und verbindet sie mit Überlieferungen des orthodoxen Menschenbildes und einer entsprechenden Weltsicht. Lektorskij ruft seine Landsleute auf, den individuellen wie kulturellen ‚Eigenzentrismus‘ (ein von ihm kreierter Begriff) zu überwinden. Er meint damit offensichtlich Städtkes zitiertes Gefühl der „eigenen kulturellen Überlegenheit“ der Russen. Es lässt sich nun mit guten Gründen der Schluss ziehen, dass die tief in der russischen und orthodoxen Tradition verankerte ‚ideelle Intoleranz‘ mit einer subjektiven Aufwertung (bis hin zu absoluten Überbewertung) des ‚Eigenen‘ einhergeht.

Gleichzeitig stellte die ‚ideelle Intoleranz‘ offenbar eine moralische Tugend dar. Lektorskij führt aus, dass religiöse und ideologische Toleranz in Russland grundsätzlich als moralische Schwäche gilt. Mackovskij (2004) bestätigt die gleiche Einstellung auch für die UdSSR: Intoleranz war positiv besetzt, Toleranz hingegen negativ. „Daher hat sich in den Vorstellungen vieler Menschen der Begriff ‚Toleranz‘ mit ‚Gleichgültigkeit‘, ‚Prinzipienlosigkeit‘ und ‚Zügellosigkeit‘ verbunden“ (ebd., S. 142).

Ein weiterer (allerdings deutscher) Autor, der die russische politische Kultur in Begriffen „Ganzheitlichkeit“ und „Geschlossenheit“ beschreibt, ist Gerhard Simon (1995, S. 467). Er spricht auch eine Konsens-Kultur an. Allerdings hilft der Begriff ‚Konsens‘ solange nicht weiter, als nicht angegeben ist, wodurch dieser zu erreichen ist. Erst die Verfahren zur Konsensherstellung beschreiben ihn ausreichend. Der Konsens in der russischen kulturellen wie auch politischen Tradition ist nach Simon

„nicht das Ergebnis einer freien Willensentscheidung; er muß nicht freiwillig zustande gekommen sein. Er ist das Ergebnis von Zwängen und drohenden Sanktionen – wie in der bäuerlichen Gemeinde. [...] Unterschiedliche Standpunkte gelten als etwas Vorläufiges, das überwunden werden muß, und dann entweder zum Konsens oder zur Spaltung führt“ (ebd.).

Der Konsens gründet demnach auf der Beseitigung der Abweichung bzw. der Exklusion deren Verursacher. Somit kann davon ausgegangen werden, dass für die russische politische Kultur diese strikte Unterscheidung zwischen dem eigenen Kreis (den ‚Konsensmitgliedern‘) und denen, die ihm nicht angehören, zentral ist. Die starke Neigung zur Einigkeit lässt die Frage, mit wem sie möglich wäre und mit wem nicht, ständig im Fokus der Aufmerksamkeit bleiben. Selbst das Fehlen jeglicher Beispiele dessen, wer konkret zu einer der beiden Gruppen gehört, in den bisher referierten Arbeiten bekräftigt die Vermutung, dass dieses Deutungsmuster allgegenwärtig ist. Dennoch wäre interessant, mehr darüber ermitteln zu können, wodurch sich die ‚Dazugehörigen‘ (die ich ‚eigen‘ nennen möchte) und die Abweichler (die ‚fremd‘ sind) unterscheiden und was sie jeweils charakterisiert.

Ein Aspekt lässt sich bei den bereits zitierten Autoren festmachen: Alle, die intolerantes Denken und das Streben nach Homogenität und harmonischer Einigkeit zum Fundament der politischen Kultur Russlands erklären, erwähnen die ethnische Fremdenfeindlichkeit gar nicht oder nur am Rande. Der aus Bulgarien stammende Assen Ignatow (1935–2003), ein großer Kenner der russischen Geistesgeschichte, ging davon aus, dass Toleranz „für Rußland ein ganz neuer Wert“ (1997b, S. 46) ist, begriff sie aber wieder im religiösen und ethischen Sinne (und nicht ethnisch). Ignatow wiederholte im Großen und Ganzen die bereits aufgelisteten Merkmale des russischen kulturellen Hintergrunds und hob dabei hervor, was auch in allen bisher zitierten Arbeiten enthalten ist: Für das russische Massenbewusstsein ist es besonders schwierig, ‚falsche‘ Ideen zu dulden. Die Akzeptanz solcher Ideen und eine konstruktive Auseinandersetzung mit ihnen sind in der russischen Tradition kaum verankert, ja eine solche (theoretische) Akzeptanz gilt oft als schwere ‚Sünde‘. ‚Falsche Ansichten‘ sind dieser Tradition nach strikt zu bekämpfen. Die Kritik einer ‚falschen‘ Auffassung verwandelt sich leicht in ein moralisches Urteil über jene, die sie vertreten, oder sogar in einen Bannfluch gegen sie. Auch Ignatow formulierte einige Überlegungen über die Auswirkungen des traditionellen russischen kulturellen Verständnisses auf die (politische wie kulturelle) Gegenwart (d.h. 1997) und beschrieb die Schwierigkeiten bei der Etablierung von Toleranznormen:

„Als Tendenz beginnt sich der russische Mensch an die Toleranz zu gewöhnen, sich mit ihr vertraut zu machen, oder er übt sich in Toleranz. Aber die alte Tradition der Intoleranz führt heftige Rückzugsgefechte [...] auf. Verbal akzeptiert man die Toleranz, aber praktisch versucht man, sie durch die sakrosankte ‚Einigung‘, ‚Einheit‘ zu ersetzen oder sogar ‚Einigkeit‘ einfach in Toleranz umzubenennen“ (ebd., S. 16).

17 Jahre später dokumentierten die Beiträge eines Sammelbandes das breite Ausmaß der Intoleranz in Russland: Es finden sich zahlreiche Beispiele für religiöse, politische und inter-ethnische Intoleranz, Fremdenfeindlichkeit gegenüber Flüchtlingen und Arbeitsmigranten u.a. Offensichtlich spielen kulturelles Erbe und Deutungsmuster der Intoleranz noch immer eine große Rolle. Die russische Sozialpsychologin Labunskaja (2004) führte das intolerante Denken und Handeln der Mehrheit in Russland auf „psychologische Charakteristika des postsow-

jetischen Menschen“ (S. 157) zurück. Dieser ist frustriert und desorientiert. Die oben erwähnten „Parameter des Denkens äußern sich praktisch in der Suche nach Feinden, ‚unseren‘ und ‚nicht unseren‘ sowie in der Herausbildung eines einheitlichen, einzig gültigen und idealisierten Realitätsbildes.“ (ebd., S. 159)

Labunskaja führt allerdings auch einen Aspekt an, den ich hier besonders unterstreichen möchte: Zu den mentalen Charakteristika des postsowjetischen Menschen gehört auch das nicht wirklich tief greifende Erkunden eigener und fremder Sinngebungen und Werte; wahres Interesse an eigener oder fremder Kultur und Geschichte fehlt oft. Die Menschen, so Labunskaja, würden sich mehrheitlich auf äußere Attribute und Rituale orientieren; die eigenen bleiben wie selbstverständlich unhinterfragt, die fremden würden ebenso automatisch abgelehnt. Die fehlende Reflexivität im Umgang mit ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ sei auch deswegen einer der Gründe für Intoleranz, weil dadurch keine argumentative Auseinandersetzung und Kompromissbildung erfolgen könnten. Die Autorin spricht damit etwas an, was die meisten anderen der hier referierten Arbeiten nicht oder nur ansatzweise (etwa mit der Überbewertung des ‚Eigenen‘) erwähnen – nämlich die instabile Identität und recht nebulöse Vorstellungen davon, wer man eigentlich selbst ist, wem man ähnlich ist und wer die ‚Anderen‘ sind. Vor dem Hintergrund der überstarken Neigung zu einer kollektiven Einheit schafft dieses wenig ausgeprägte Wissen um die Beschaffenheit der potenziellen Mitglieder und Nichtmitglieder des ‚Kreises der Eigenen‘ und die konkreten Kriterien ihrer Unterscheidung voneinander (jenseits des bloßen ‚weicht ab‘) ein großes psychologisches und gesellschaftliches Konfliktpotenzial.

Je mehr sich Überlegungen und Schlüsse zur gegenwärtigen politischen Kultur Russlands auf konkrete empirische Daten stützen, desto häufiger gebrauchen manche Forscher (wie Labunskaja) direkt die Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘; sie werden dabei meist als selbstverständliche Kategorien eingesetzt, die keine Erklärungen verlangen. Das ist eine Bestätigung für den alltäglichen Gebrauch dieser Begriffe. Auch Levada, der über viele Jahre hinweg in der Sowjetunion und dann im postsowjetischen Russland Befragungen und umfangreiche Analysen durchführte, unterstrich immer wieder eine dichotome Betrachtungsweise der sozialen Realität. 2001 fasste er seine Beobachtungen wie folgt zusammen: Es bestehe

„eine wichtige Unterscheidung zwischen ‚uns‘ und den ‚anderen‘ und die Vorstellung, dass wir besondere Menschen sind und dass die ganze Welt uns gegenüber feindselig gestimmt ist. Früher, vor 20 wie auch vor 40 Jahren wurde diese Einstellung mit der Revolutionsterminologie rechtfertigt – Klassenkampf, Unterdrückung. [...] All diese Worte haben sich aufgelöst, alle haben vergessen, was Marxismus oder Revolution sind. Die Einstellung ist aber nach wie vor geblieben: wir sind von Feinden umschlossen, niemand wünscht uns etwas Gutes, Feinde sind auch unter uns, Russland wird beleidigt, man muss es retten, koste es, was es wolle“ (Levada, 2001).

‚Unsere‘ und ‚andere‘ werden von Levada als angemessene und selbstverständliche Kategorien verwendet, er definiert hier nicht, wer und warum zu ‚uns‘ oder zu den ‚Anderen‘ ge-



hört. Gudkov formuliert die These, dass die Dichotomie ‚eigen vs. fremd‘ „in unserem russländischen Fall prinzipiell“ ist und von unterschiedlichen Institutionen, v.a. aber von der staatlichen Führung unterstützt wird. Darüber hinaus, so Gudkov, ordnen sich alle Differenzierungen (berufliche, soziale, wertbezogene, geschlechts- und sogar altersspezifische usw.) dieser „Basisdichotomie“ unter; sie stellt eindeutig *das* zentrale Differenzierungsmerkmal dar (vgl. Fotorobot rossijskogo obyvatelja, 2008).

Nach beinahe einem Jahrzehnt regelmäßiger Befragungen kamen Levada und seine Mitarbeiter zu folgendem Schluss: Die Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ gehört zu einem der führenden Deutungsmuster in den Medien und der Massenkultur im gegenwärtigen Russland. Zwar nennen Dubin und Levada diese Gegenüberstellung primitiv, warum sie auf dem Niveau von schlichten Gemütern anzusiedeln sei. Gleichzeitig seien es aber gerade diese beiden Eigenschaften, die Popularität und Beständigkeit, ja Effektivität dieser Trennung fördern (Dubin, 2007). Die meisten russischen Massenmedien kommen nicht ohne beständige Warnungen vor einer feindlichen internationalen Umgebung Russlands aus, welche die ‚Eigenen‘ bedrohe. Auf diese Perzeption einer ständigen zumindest möglichen, oft aber „wahrscheinlichen“ oder bereits „bevorstehenden“ Konfrontation stützt sich auch die – über Jahrhunderte hinweg in den Eliten wie in der Gesellschaft sehr verbreitete bzw. dominierende – Annahme, dass das „einzigartige und niemandem ähnliche“ Russland keine wirklichen Verbündeten habe (außer, wie es in einem berühmten Bonmot von Zar Alexander III., der 1881–1894 regierte, heißt, „Armee und Flotte“). Das führt zwangsläufig zu der Folgerung, dass der wahrgenommene Kreis an aktiven und potenziellen ‚Fremden‘ und ‚Feinden‘ sehr groß ist.

Auch Oksana Sarkisova vertritt die These, dass die Gesellschaft Russlands nach dem Zerfall der Sowjetunion auf die „Notwendigkeit einer Bestandaufnahme der ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘“ gestoßen ist (2002). Sie untersuchte, welchen Ausdruck diese „Bestandsaufnahme“ im russischen Film seit den 1990er-Jahren fand, und stellte fest: „Während ‚wir‘ und ‚sie‘ sehr deutlich bestimmt sind, entziehen sich die Begriffe ‚eigen‘ und ‚fremd‘ einer deutlichen Definition.“ (ebd., S. 4) Für Sarkisova stellt diese Tatsache allerdings keine wichtige bzw. zentrale Erkenntnis, sondern einen zufälligen Nebebefund dar. In dessen Bewertung stimmt diese Autorin mit Labunskaja überein. Beide Forscherinnen hegen die Vermutung, dass sich trotz des verbreiteten Gebrauchs von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ im russischen Alltag keine greifbaren Konturen bzw. Inhalte dieser Deutungsmuster erheben lassen. Bei dieser Feststellung bleibt es; zu einer empirischen Überprüfung und analytischen Interpretation dieser ‚Nebenerkenntnis‘ kommt es nicht.

Der ‚unerwarteten Nebenerkenntnis‘, dass sich die Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ trotz ihrer Verbreitung durch eine bemerkenswerte Unklarheit und Unschärfe auszeichnen, begegnet man auch in weiteren Studien zu ganz unterschiedlichen Fragestellungen. So will Dubin (2004) durch mehrere Umfragen nachgewiesen haben, dass die gesellschaftliche Selbstbestimmung im gegenwärtigen Russland vorwiegend durch negative Identifikation

erfolgt und sich auf keine eigenen Inhalte bzw. konkreten Eigenschaften stützt. Das Selbstbild konstruiert sich hauptsächlich schlicht per negationem, d.h. in Form von Deutungsmustern wie „wir sind anders als alle anderen“ und „wir sind einzigartig“. Dubin erklärt, dass für die „Basis der Selbstidentifikation“ „Entfremdung“ (S. 24) ausschlaggebend sei. Dabei sind der ‚Andere‘ und ‚Fremde‘, der ja abgelehnt bzw. nicht toleriert wird, keine Objekte des gesellschaftlichen Interesses: „Die Beziehung zum ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘ ist daher nicht überlegt.“ (ebd., S. 27) Dubin meint damit, dass mit dem ‚Anderen‘ keine reflexive Auseinandersetzung stattfindet; der Ablehnung geht keine Phase aktiven Kennenlernens voran, sie ist allein auf die Etikettierung als ‚fremd‘ zurückzuführen und sozusagen vorprogrammiert. Auf den offensichtlichen Widerspruch, dass Deutungsmuster, die starke Verbreitung finden, keine klaren Konturen und Inhalte aufweisen, geht sonst kaum jemand der genannten Autorinnen und Autoren ein.

Dubin bezieht seine Thesen auf ‚Fremde‘ und ‚Andere‘. Allerdings lassen sich seine Daten und Interpretationen auch auf das ‚Eigene‘ ausdehnen: Für die Bestimmung des ‚Eigenen‘ liegen keine positiv formulierten Inhalte vor; sie erfolgt aufgrund schierer Abgrenzung und Negation. Selbst wenn sich das Deutungsmuster ‚eigen‘ von zahlreichen ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘ nach dem Modell ‚ich bin anders‘ abgrenzt, dürfte es zumindest unklar, möglicherweise aber überhaupt leer bleiben. Somit bleiben sowohl ‚was ist fremd?‘ als auch ‚was ist eigen?‘ rätselhaft und unklar. Dubin und andere oben erwähnte Autoren gehen darauf nur am Rande ein. Auch sagen sie wenig oder nichts über die Beziehung der Subjekte zu unklaren ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘. Außer, dass ‚fremd‘ abgelehnt und ‚eigen‘ überbewertet wird, erfahren wir über die Beziehung dazu nicht viel mehr.

Dubin wertet eine soziale Selbstbestimmung, die sich kaum auf konkrete Inhalte stützt, als eindeutig negativ. Andere Forscher kommen dagegen auf der Grundlage gleicher bzw. sehr ähnlicher Ergebnisse zu beinahe gegenteiligen Schlussfolgerungen. Der wissenschaftliche Expertenrat beim Vorsitzenden des Föderationsrates (= Oberhaus des russischen Parlaments) legte 2001 den analytischen Bericht „Zehn Jahre Reformen in Russland in den Augen der Bevölkerung Russlands“ vor. Die präsentierten Daten gingen aus zahlreichen thematischen Einzelbefragungen hervor, darunter „Wen kann man einen russischen Menschen nennen?“ 41% der Befragten entschieden sich für die Antwortmöglichkeit „Ein russischer Mensch ist der, der Russland liebt“. Das subjektive Gefühl der Liebe soll nach Meinung dieser – größten – Gruppe der Befragten über die (nationale) Zugehörigkeit zu Russland entscheiden. Weder Sprache noch Herkunft, Wohnort oder weitere konkreten Merkmale schienen den Befragten ausschlaggebend. Außer einem Liebesgefühl zu Russland konnten die Befragten keine wirklich überzeugenden Kennzeichen eines ‚russischen Menschen‘ nennen. Die Forscher zogen daraus die Schlussfolgerung, dass die russische Identität verwaschen und offen ist. Dieser mit anderen Studien durchaus korrespondierende Befund wurde hier aber dahingehend interpretiert,

dass eine derart verschwommene Identität keine Opposition ‚eigen vs. fremd‘ kennen kann und somit tolerantes Denken und Verhalten fördert.

Dubin hält gerade eine unklare Selbstidentifikation für die strikte Ablehnung des ‚Fremden‘ verantwortlich. Die fremdenfeindliche Ablehnung wirke identitätsstiftend, d.h. die strikte Polarität ‚eigen vs. fremd‘ biete sozusagen die einzige Möglichkeit, durch Abgrenzung eine Identität zu gewinnen. Die Autoren des analytischen Vortrages sehen es genau umgekehrt: Für sie schließt ein unklares Selbstbild eine scharfe Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ aus, weil es – soweit sich die Logik der Autoren nachvollziehen lässt – für diese Polarität eines klaren ‚Eigen‘ bedarf. Alle anderen hier vorgestellten Autoren teilen diese Position offensichtlich nicht und wollen eine Opposition ‚eigen vs. fremd‘ auch bei unklarem Selbstbild und diffuser Identität nachgewiesen haben. Unabhängig von der jeweiligen Interpretationsrichtung ist aber der empirische Befund immer der gleiche: Für die Bestimmung des ‚Eigenen‘ fehlen offensichtlich die dazu benötigten konkreten Inhalte.

Im Rahmen einer groß angelegten repräsentativen Umfrage legte das Levada-Zentrum den Slogan „Russland nur für die Russen“ zur Bewertung vor. 2006 gefiel diese Parole 58%. Diese Zahl setzte sich aus zwei Gruppen zusammen, nämlich den Befragten, die die Antwortmöglichkeit „Ich unterstütze diese Idee, man hätte sie längst verwirklichen sollen“ auswählten (19%), und weiteren 39%, die sich für Antwortmöglichkeit „Es wäre nicht schlecht, diese Idee zu verwirklichen, aber nur in einem vernünftigen Ausmaß“ entschieden. Unter den insgesamt fünf vorgegebenen Antwortmöglichkeiten befand sich auch „Ich bin dagegen, das ist wahrer Faschismus“. Sie wurde von 28% der Befragten ausgewählt. 11% gaben an, sich für diese Frage grundsätzlich nicht zu interessieren, und weitere 7% konnten sich für keine Antwortalternative entscheiden. Andere Umfragen bestätigen diese Tendenz (vgl. Levada-Centr, 2006; Zubčenko, 2006).

In Russland besteht offenkundig eine stabile xenophobe Mehrheit. Gleichzeitig stellte diese Untersuchung fest, dass die Mehrheit der Befragten keine Bosheiten von Einwanderern wahrnimmt und sich selbst als ihnen eher gegenüber positiv gestimmt sieht. Diese Gespaltenheit in den Antworten – einerseits Unterstützung der Idee „Russland nur für die Russen“, andererseits eine eher entspanntere Wahrnehmung der Koexistenz mit Hinzugezogenen – erklären die Soziologen mit der Wirkung der offiziellen Propaganda. Sie meinen damit, dass die eigentlichen Stimmungen in der Bevölkerung nicht aggressiv sind und dass die ethnischen Russen nur unter dem Einfluss der offiziellen Verlautbarungen aus dem Kreml bzw. in den ihm treuen Medien eine positive Einstellung zum Modell „Russland nur für die Russen!“ zum Ausdruck bringen.

Diese Erklärung impliziert auch eine interessante, ja kuriose Tatsache, die die Autoren aber nicht ansprechen: Für mich deutet die festgestellte Gespaltenheit in den Antworten darauf hin, dass die Frage, ob Russland – bekanntlich ein Vielvölkerstaat – „nur für die Russen“ oder

doch „nicht nur für die Russen“ da sein soll, mehrheitlich nicht als aktuelle politische Frage wahrgenommen wird. Überhaupt erkennen die meisten Befragten das Politische in/hinter ihr nicht.

Levada führte aus, dass auch andere Befragungen ähnlich inhomogene Resultate erzielten. Selbst wenn die Befragten „ihre Aufregung über die hinzugezogenen ‚Fremden‘ in stark negativ besetzten Termini zum Ausdruck bringen, halten sie solche Einstellungen weder für hart noch für irgendwie aggressiv.“ (2004, S. 16) So wie es nur wenig öffentliches Interesse für ‚Fremde‘ gibt, so ist auch die Einsicht kaum verbreitet, dass das Zusammenleben und der Umgang mit ihnen wichtige politische Fragen aufwirft.

Jurov (2005) ging in seiner Untersuchung „Die Jugend zwischen Faschismus und Gleichgültigkeit“ direkt auf diese Einsicht ein. Er fragte sich, inwiefern die Gestaltung des innergesellschaftlichen Zusammenlebens und der interethnischen bzw. interkulturellen Beziehungen, v.a. aber Fremdenfeindlichkeit und Migration als Teile der politischen Sphäre verstanden werden. Jurov führte seine Untersuchung unter Jugendlichen (15 bis 17 Jahre) durch und stellte fest, dass etwa 60% die besagten Fragen für kein gesellschaftlich bzw. politisch relevantes Thema halten und sich dafür gar nicht oder nicht sonderlich interessieren. Die übrigen Befragten teilten sich wieder in zwei gegenteilige Gruppen: Etwa 20% sympathisierten offen mit der Skinhead-Bewegung und ihrer ‚Ideologie‘, die restlichen 20% verurteilten die Skinheads und betrachteten sie als großes gesellschaftliches und politisches Problem. Als Endergebnis dieser Studie bleibt neben dem beachtlich großen Anteil der Skinheads- und Neonazi-Anhänger festzuhalten: Die Mehrheit der Befragten stellt für die aktive fremdenfeindliche Minderheit eine wichtige indirekte Unterstützung dar, da sie ihr gegenüber völlig indifferent ist. Am Beispiel von Jugendlichen konnte Jurov somit wieder zeigen, wie wenig die Beziehung zu den ‚Fremden‘ und die Vorbeugung fremdenfeindlicher Diskriminierung und Gewalt als eine politisch zu debattierende bzw. mit politischen Mitteln zu lösende, ja überhaupt als Frage begriffen wird, die öffentliches wie persönliches Interesse verdient. Wieder einmal gestaltet sich das Deutungsmuster des ‚Fremden‘ paradox: Neben einer stark ausgeprägten Fremdenfeindlichkeit in der russischen Gesellschaft, die stark negativ besetzte Aufmerksamkeit impliziert, geben die Befragten zu, sich für die ‚Fremden-Problematik‘ nicht zu interessieren und auch keine öffentliche bzw. politische Lösungen für sie zu erwarten.

Zu den fremdenfeindlichen Diskursen über potenzielle ‚Fremden‘ und ‚Feinde‘ gehören auch die neuen ‚inneren Feinde‘, darunter die so genannten ‚Oligarchen‘. Gudkov und Dubin erklärten das von ihnen bezeichnete „Ideologem des ‚Oligarchen““ zu einem

„Element der Restauration des fast verschwunden geglaubten Systems [sowjetischer] ideologischer Massenvorstellungen, die Realität als Kampf zwischen ‚den Unrigen und den anderen‘, den fremden, feindlichen Kräften wahrzunehmen, in der ‚unsere‘, heldenhafte und fürsorgliche Staatsmacht gezwungen ist, immer wieder aufs neue Gerechtigkeit und Ordnung zu schaffen. Indem die staatliche

### III. EINSCHLÄGIGE UNTERSUCHUNGEN ZU DEN DEUTUNGSMUSTERN ‚EIGEN‘, ‚UNSER‘ UND ‚FREMD‘ IM POSTSOWJETISCHEN RUSSLAND

Propaganda die Massen gegen die ‚Oligarchen‘ aufwiegelt, belebt sie die archaisch-primitive Konstruktion des militarisierten Verteidigungsbewusstseins wieder, das von Untrieben äußerer und innerer Feinde ausgeht“ (Gudkov/ Dubin, 2005, S. 65).

Die Überzeugung, dass Russland „Feinde hat“, verfestigte sich seit dem Ende der Sowjetzeit immer weiter. Während 1989 (also noch zu sowjetischen Zeiten, aber am Ende des Kalten Krieges) lediglich 17% der Befragten diese Meinung vertraten, waren es 1999 65%. 2003 glaubten bereits 77% an solche Feinde, wobei die Prozentzahl in der Stichprobe der maximal 20-jährigen am höchsten ausfiel (Levada, 2005; Gudkov, 2002). Dazu passt auch, dass die Mehrheit der Befragten während der „Perestrojka“ noch der Meinung war, dass die Verantwortung für Fehler und fehlende Erfolge nicht bei ‚Feinden‘, sondern „bei uns selbst liegt“ (Gudkov, 2002, S. 134). 2000, also kurz nach der Übernahme des Präsidentenamts durch Putin, war die absolute Mehrheit der russischen Bevölkerung der Meinung, dass Russland im 20. Jahrhundert vorwiegend Opfer fremder Aggressionen wurde. Die Überzeugung, von ‚Feinden‘ umringen zu sein, korrespondiert offensichtlich mit der Abnahme der wahrgenommenen Verantwortung für eigenes Tun bzw. das eigene Schicksal und die eigene Geschichte. Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass mit der zunehmenden angenommenen Bedrohung für Russland seitens ‚zahlreicher Feinde‘ auch die nach innen wie nach außen gerichtete Fremdenfeindlichkeit anstieg und die Popularität der Opposition ‚eigen vs. fremd‘ ebenfalls zunahm.

Zvereva (2002) untersuchte vor dem Hintergrund des ersten Tschetschenienkrieges (1994–1996) die russische Massenkultur – und v.a. Film und Literatur – und stellte fest, dass in den letzten Jahren auch die Bedeutung des Deutungsmusters „Helfer des Feindes“ in den Diskursen der Massenkultur sehr stark anstieg. Zvereva geht nicht auf die inhaltliche Strukturierung der sozialen dichotomen Betrachtungsweise ein, stellt aber fest, dass es sie gibt. Aus dem Kontext ihrer Darlegungen geht jedoch mehr oder weniger eindeutig hervor, dass sie die verbreitete Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ meint. Viel wichtiger als die Trennung selbst ist aber für Zvereva die Tendenz, dass die Fremdenfeindlichkeit in Russland stetig zunimmt und dass sich die Konstruktion der Deutungsmuster von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ mit der Rechtfertigung der gegenseitigen Gewaltanwendung und eines Krieges (wie des zweiten Tschetschenienkrieges ab 1999) verbindet. In der auf ein breites Publikum abzielenden Literatur und Publizistik wird, so Zvereva, die Militarisierung Russlands als positiv dargestellt und die Fähigkeit, Feinde zu „vernichten“, gefeiert.

Der merklich gestiegenen Fremdenfeindlichkeit nach 1999/2000 widmet sich auch die Untersuchung von Ljubov’ Borusjak, deren Ergebnisse 2004 unter dem Titel „Patriotismus als Xenophobie“ veröffentlicht wurden. Mit einer Pilotumfrage (200 Befragte) mittels eines Fragebogens wollte Borusjak das Ausmaß, aber auch die qualitative Beschaffenheit der fremdenfeindlichen Einstellungen unter Jugendlichen und jungen Menschen (15 bis 22 Jahre alt) in Moskau bestimmen. Sie stellte wieder fest, dass die Gegenüberstellung ‚eigen vs. fremd‘ ei-

nes der führenden bzw. wichtigsten Deutungsmuster in der untersuchten Altergruppe darstellt. Die Trennung erfolgt hauptsächlich anhand zweier Kriterien: (1) ‚Russisch‘ als ‚eigen‘ vs. ‚nicht russisch‘ als ‚fremd‘ und (2) ‚Moskauer‘ als ‚eigen‘ vs. ‚nicht Moskauer‘ als ‚fremd‘. Die Untersuchung von Borusjak stellt insofern eine der wertvollen Ausnahmen dar, als hier inhaltliche Bestimmungen von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ erhoben wurden.

Die von Borusjak ermittelten Einstellungen der jungen Moskauer zu den ‚Nichttrussen‘ und ‚nicht Moskauern‘ sind eindeutig fremdenfeindlich. So gaben 42% der Befragten an, dass ‚Nichttrussen‘ keinesfalls als Moskauer gelten können, selbst wenn sie in Moskau leben. Mitunter wird gerade diese Gruppe der ‚Nichttrussen‘ als Feinde bezeichnet. 88% der Befragten stimmten der Behauptung zu, dass „in unserer Stadt seit einiger Zeit zu viele Menschen anderer Nationalitäten leben“. Nach Meinung der absoluten Mehrheit der Befragten sollten den Zugezogenen nur jene ‚Rest-Ressourcen‘ zur Verfügung stehen, die die Befragten nicht oder nicht mehr beanspruchen. Das Prinzip der Gleichberechtigung lehnen die Befragten kategorisch ab. Die Autorin macht sogar folgende Bemerkung: „Für eine Reihe junger Moskauern unterscheiden sich die Hinzugezogenen von ihnen selbst nicht einfach durch den niedrigeren Status der Ersteren, sondern sie werden gar nicht erst als Menschen wahrgenommen.“ (S. 63) Vor dem Hintergrund der von Jurov festgestellten fehlenden Einsicht in den politischen Charakter solcher Fragen nehmen sich die Ergebnisse von Borusjak durchaus dramatisch aus.

Der Fragebogen enthielt auch einige (bewusst provokative) Fragen, so etwa: „Geben Sie bitte an, welche Nationalitäten Sie in Moskau überhaupt nicht sehen wollen“. Die Frage lud dazu ein, eine Liste „unerwünschter Nationalitäten“ zu erstellen. Sie sollte jedoch v.a. dazu dienen, den Anteil jener Befragten festzustellen, die grundsätzlich gegen eine solche Fragestellung Einspruch erheben und eine Antwort verweigern. Laut Borusjak gab es gegen diese

„provokative Frage keine Proteste, im Gegenteil – 76% der Befragten haben konkrete Vorschläge eingebracht, einige von ihnen ganze Listen eingereicht. Die absolute Mehrheit der [befragten] Studenten und Schüler sahen sich berechtigt, Entscheidungen über das Recht anderer Menschen, in Moskau zu leben oder nicht, zu treffen“ (S. 66).

Im weiteren Verlauf der Befragung äußerten sich die Jugendlichen sehr negativ über das grundsätzliche Recht einiger Nationalitäten, in Russland zu leben. Manche ‚gewährten‘ ein solches Recht, formulierten aber für die Vertreter dieser Nationalitäten klare Bedingungen, wie „Es sollen nicht zu viele von denen sein“ oder „Sie sollen sich richtig benehmen“ (ebd., S. 67). Der diskriminierende Charakter solcher Einstellungen war den Befragten erwartungsgemäß nicht bewusst. Borusjak weist zum Schluss darauf hin, dass der Anstieg bzw. die erschreckend tiefe Verwurzelung der Fremdenfeindlichkeit in den Einstellungen junger Moskauern auf die staatliche Politik und dominante Deutungsmuster der politischen wie medialen Diskurse zurückzuführen sind.

Auch Oksana Karpenko (2004) widmete ihre Untersuchung den durch die offiziellen Medien und medialen Diskurse transportierenden fremdenfeindlichen Parolen und Einstellungen. Die Autorin gab an, die medialen „Sprachspiele“ und damit die Konstruktion von Deutungsmustern und Modellen der sozialen Realität mittels Verfahren der Textanalyse untersucht zu haben. Sie führt aus, dass ihre Studie wegen der stark angestiegenen Fremdenfeindlichkeit und diskriminierenden offiziellen Politik besonders aktuell ist: „Migranten werden systematisch Opfer von gesetzwidrigen Handlungen oder auch Untätigkeit der offiziellen Amtsinhaber; die Rechte von Migranten werden sabotiert.“ (S. 1) Bemerkenswerterweise führte Karpenko hier keine Beispiele und auch keine statistischen Nachweise an; sie erwähnte das als eine allgemein bekannte Tatsache.

Auch die Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ wurden nicht erklärt oder irgendwie eingeleitet. Karpenko benutzte sie sozusagen als etwas Selbstverständliches und gibt an, sie der Sprache der Printmedien entnommen zu haben. Aus ihren Ausführungen kann man indirekt ebenfalls (wie bei Borusjak) einige wenige inhaltliche Kriterien der Aufteilung in ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ extrahieren. Bemerkenswerterweise kam Karpenko zu den gleichen Kriterien wie Borusjak in ihrer Befragung von Moskauer Studenten und Schülern: Das sind die territoriale Trennung, d.h. Bewohner einer Stadt werden den Hinzugezogenen gegenübergestellt (vgl. ‚Moskauer‘ und ‚nicht Moskauer‘ bei Borusjak); und das ethnische Kriterium, d.h. Russen werden mit ‚Nichtrussen‘ konfrontiert (was auch bei Borusjak der Fall war). Insgesamt stellte Karpenko ebenfalls fest, dass die Einstellungen gegenüber den ‚Fremden‘ äußerst diskriminierend sind; im Gegensatz zu Borusjak untersuchte sie diese aber qualitativ.

Karpenko fand heraus, dass typische Reaktionen auf Abweichung eines ‚Fremden‘ von ‚Unseren‘ Angst und Bedrohungsgefühle sind, die wiederum als Rechtfertigung für Diskriminierung dieser ‚Fremder‘ herhalten müssen. Den ‚Fremden‘ wird ausschließlich ‚Schuld‘ angelastet, während sich die ‚Eigenen‘ über einen permanenten ‚Opferstatus‘ freuen können. Die ‚Fremden‘ sehen sich zudem oft als eine Art Naturgewalt dargestellt – man werde von ihnen „überflutet“, sie kämen „wellenartig“ usw. Auch solche Deutungsmuster dienen offensichtlich als Rechtfertigung für Diskriminierung, da sie entmenslichend sind und xenophobes Verhalten nicht mehr als verwerflich oder rechtswidrig, sondern sogar als wünschenswert erscheinen lassen möchten. Wenn „Kaukasier“ oder Hinzugezogene aus russischen Provinzen mit einer „Flut“ verglichen werden, die über die „Alteingesessenen“ hereinbreche, legt eine solche Rhetorik (und besonders der Vergleich mit Naturgewalten) einen Deutungshorizont fest, in dem politische Prinzipien – z.B. die Frage der Gleichberechtigung – kaum noch eine Chance haben. Und selbst wenn ‚Fremde‘ mit ‚Gästen‘ verglichen werden, erscheinen sie als „große Menge am Bahnhof“: Man ist von ihnen überwältigt und fühlt sich als ‚Gastgeber‘ geradezu missbraucht.

Ob „Naturgewalt“ oder „Gäste“ – solche Deutungsmuster erzeugen aus der Sicht Karpenkos eine falsche Homogenisierung von ‚Fremden‘. Sie werden lediglich als Bedrohung

und Quelle von Unrecht wahrgenommen, ohne dass man sich mit ihnen und ihren jeweiligen Qualitäten und Eigenschaften auseinandersetzt. Auf der anderen Seite entbinden solche Deutungsmuster von jeglicher politischer Verantwortung für ‚Fremde‘ und das innergesellschaftliche Zusammenleben; man sieht sich selbst lediglich als Opfer und damit zur ‚Verteidigung‘ veranlasst, wofür alle Mittel recht sind. In diesem Zusammenhang diskutiert Karpenko die schwach entwickelte Rechtskultur in Russland: Traditionen und Riten werden dem formalisierten Recht vorgezogen. Aus dem Traditionsbewusstsein bezieht man auch Rechtfertigungen für den diskriminierenden Umgang mit den Hinzugezogenen und diversen anderen ‚Fremden‘. Die durch formale Rechtsnormen regulierten innergesellschaftlichen Beziehungen, Zugang zu Ressourcen und eine rechtliche Gleichstellung werden weitgehend abgelehnt.

Der Untersuchung von Karpenko ist besonders deutlich zu entnehmen, dass das Deutungsmuster des ‚Fremden‘ im gegenwärtigen Russland eng mit dem wahrgenommenen Zugang zu Ressourcen zusammenhängt; die Angst vor ‚Fremden‘ geht auf deren Beanspruchung (angeblich oder tatsächlich) knapper Ressourcen zurück. Gleichzeitig wird der Anspruch des ‚Fremden‘ auf diese Ressourcen als ungerecht wahrgenommen. Bemerkenswert ist der Unterschied zwischen diesem postsowjetischen und dem seinerzeitigen sowjetischen Deutungsmuster des ‚Fremden‘: Letzterer war weitgehend ideologischer Natur, und die Angst vor ‚Fremden‘ bezog sich auf Gesinnungsfragen. Allerdings sind sich die beiden in einem Punkt sehr ähnlich: Heute wie damals wurde eine angebliche Bedrohung durch ‚Fremde‘ zur Legitimierung von Gewaltanwendung gegen ihn herangezogen, was immer wieder bis zu Mord reicht.

Eine weitere Untersuchung, deren Ergebnisse für eine starke fremdenfeindliche Tendenz in der russischen Gesellschaft sprechen, legte der Soziologe Urnov (2004) vor. Zwar erwähnte er an keiner Stelle die Begriffe ‚eigen‘ und ‚fremd‘, doch tangieren die Fragen seiner umfassenden Studie das Bild des ‚Fremden‘ unmittelbar; seine Ergebnisse sind in vielerlei Hinsicht für inhaltliche Ausprägungen des Deutungsmusters ‚fremd‘ aufschlussreich. Urnov versuchte, fremdenfeindliche Einstellungen direkt zu erheben. Er legte seinen Befragten diverse – darunter auch eindeutig fremdenfeindliche – Behauptungen zur Auswahl vor. 54% schlossen sich z.B. folgender Feststellung an: „Für einen Menschen ist es natürlich und richtig zu denken, dass seine Nation die beste von allen anderen ist.“ 42% der Befragten waren der Meinung, dass „nationale Minderheiten zu viel Macht und Einfluss“ in Russland haben. Neben dieser ethnischen Dimension der Fremdenfeindlichkeit sind in der Untersuchung auch andere ‚Fremde‘ berücksichtigt. So haben sich 45% der Befragten dafür ausgesprochen, dass „diejenigen, die dem politischen Kurs unseren Präsidenten [Putin] im Wege stehen, das Land verlassen müssen“ (ebd.) – eine bemerkenswerte, sonst in kaum einer anderen Studie berücksichtigte ‚Art‘ von Fremdsein. Auch in Urnovs Untersuchung stellten sehr viele Befragte eine einzige Umgangsmöglichkeit mit dem ‚Fremden‘ in den Mittelpunkt, nämlich seinen Ausschluss aus der sozialen Umgebung.



Mit diesem über viele Studien hinweg in der Tendenz gleich bleibenden Befund korrespondieren einige Zahlen aus Untersuchungen der öffentlichen Meinung zum Tschetschenienkrieg, der für die hier interessierende Problematik ein geradezu extremes Beispiel darstellt. Geht es um ihn und die komplexen russisch-tschetschenischen Beziehungen, wird nicht mehr nur die alltägliche Fremdenfeindlichkeit erhoben. Vielmehr handelt es sich um die Legitimation eines Krieges und der Gewaltanwendung seitens der russischen Streitkräfte gegen ein ganzes Volk – auf dessen eigenem Territorium, eben in der kleinen nordkaukasischen Republik Tschetschenien. Es ist unbestritten auch und gerade ein Resultat der Medienpolitik des Kremls, dass Tschetschenen, d.h. Bürger Russlands, überwiegend als dessen ‚Feinde‘ und oft als (aktive oder zumindest potenzielle) ‚Terroristen‘ wahrgenommen werden.<sup>8</sup> Einige Forscher untersuchten die polarisierten Stimmungen und die Spaltung in ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘ gerade am Beispiel der Meinungen über die Tschetschenen, obwohl diese Gegenüberstellung bei den als ‚absolute Feinde‘ geltenden Tschetschenen kaum noch sinnvoll ist. Die Ergebnisse waren in höchstem Masse bedrückend. So waren laut Meinungsumfragen 34% der Befragten dagegen, dass verwundete tschetschenische Rebellen medizinisch versorgt werden (Gudkov, 2000, S. 30). Generell wird die tschetschenische Bevölkerung von der Mehrheit der Befragten in Russland nicht als ‚unsere‘ wahrgenommen, obwohl das Territorium Tschetscheniens natürlich als ‚unseres‘ gilt (Belomestnov, 2004). Mitunter erhebt sich sogar die auf den ersten Blick ungeheuerlich klingende Frage, ob den Tschetschenen überhaupt noch der Status von Menschen zuerkannt wird (vgl. auch Zvereva, 2002; Karpenko, 2004). Auch dies lässt große Zweifel daran aufkommen, ob die Gegenüberstellung ‚eigen vs. fremd‘ im Falle des Tschetschenienkrieges noch angebracht ist.

Mit der qualitativen Beschaffenheit des Deutungsmusters ‚fremd‘ beschäftigt sich auch der bekannte russische Soziologe und Ethnologe Emil’ Pain, der zeitweise Präsident Boris El’cin in Nationalitätenfragen beriet. Gestützt auf empirische Datenerhebungen vertritt er die auf den ersten Blick erstaunliche Meinung, dass mit ‚Fremden‘ häufig die Machthaber, d.h. die oberste politische Führung, gemeint sind: Die Macht ist, so Pain, ‚fremd‘. Der Gegenbegriff ‚eigen‘ ist allerdings qualitativ anders besetzt: Die ‚Eigenen‘ sind v.a. „ethnisch nahe Menschen“ (Pain, 2004, S. 12). An einer anderen Stelle wird aber auch der Begriff ‚fremd‘ ethnisch interpretiert. Auf der Grundlage einer Massenumfrage über verschiedene Nationalitäten versucht Pain, eine eigenartige Subordination der ‚Fremden‘ aufzustellen. Er unterscheidet (1) ‚ganz Fremde‘ – jene Völker, zu denen mindestens 20% der Befragten oder mehr negative Gefühle haben; das sind v.a. Tschetschenen und Zigeuner<sup>9</sup>; (2) ‚einfache Fremde‘, zu denen zwischen 15 und 20% der Bevölkerung negative Gefühle empfinden (dazu gehören v.a. Esten und Juden); und (3) ‚fast Eigene‘, d.h. mit den Russen als ethnisch verwandt geltende Natio-

<sup>8</sup> Der Kreml war recht erfolgreich in seinen Bemühungen, dieses Bild auch nach außen – und v.a. in die EU und nach Nordamerika – zu projizieren (vgl. Malek/ Schor-Tschudnrowskaja, 2008).

<sup>9</sup> Die in West- und Mitteleuropa längst gängige Bezeichnung „Sinti und Roma“ ist in Russland praktisch unbekannt und wird selbst in der wissenschaftlichen Literatur kaum verwendet.

nen wie z.B. die Ukrainer. Abschließend weist auch Pain darauf hin, dass eine fein gegliederte Subordination der ‚Fremden‘, die sich in den letzten Jahren im Bewusstsein der Bürger Russlands verankert hat, v.a. auf fremdenfeindliche Berichte in den Massenmedien sowie den Informationsraum dominierende Vorstellungen von „zahlreichen Feinden Russlands“ und diversen von ihnen ausgehenden Bedrohungen zurückgeht.

Die Zahl der Untersuchungen, die sich dem Deutungsmuster ‚eigen‘ widmen, ist wesentlich geringer als es bei den ‚Fremden‘ und der Fremdenfeindlichkeit der Fall. Zu den wenigen veröffentlichten Studien darüber gehört z.B. eine Umfrage des Moskauer Allrussischen Zentrums zur Erforschung der öffentlichen Meinung (VCIOM), die untersuchte, welche Personen oder Gruppen zu „Landsleuten“ – also jenen, die man als ‚dazugehörig‘ erkennt – gezählt werden. Etwa ein Drittel der Befragten (33%) hielt alle Bürger der ehemaligen Sowjetunion für „Landsleute“, obwohl diese bekanntlich seit (damals) bereits eineinhalb Jahrzehnten in verschiedenen unabhängigen Staaten lebten. Für 40% dagegen sind ‚Landsleute‘ nur ethnische Russen, selbst wenn sie in anderen Staaten leben. Nur 22% artikulierten die Meinung, dass ‚Landsleute‘ alle jene sind, die Russisch als Muttersprache sprechen und die sich mit der russischen Kultur identifizieren – unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, Wohnort und Staatsbürgerschaft. Die letzte Definition von „Landsmann“ steht liberalem Denken am nächsten, wird aber (wie gezeigt) von den wenigsten vertreten. Offensichtlich wirkt sich auf die Identifikation der ‚Landsleute‘ in erheblichem Maße die geschichtliche bzw. politische Erfahrung des Zusammenbruchs der Sowjetunion aus. Die absolute Mehrheit der Befragten zählt zu den ‚Landsleuten‘ auch Bürger anderer Länder, bringt aber gleichzeitig zum Ausdruck, dass sie nicht alle Bürger Russlands als ‚Landsleute‘ anzuerkennen bereit ist (vgl. Vserossiiskij Centr Izučenija Obščstvennogo Mnenija, 2006).

Die Frage, wer als ‚Landsmann‘ gilt und wer nicht, ist offensichtlich überaus kontrovers. Sie ist immer wieder Gegenstand wissenschaftlicher Tagungen wie z.B. „Probleme der allrussländischen Identität: Das Russische und das Russländische“ im Mai 2008 im Zentrum für ethnische und nationale Studien der Staatsuniversität Ivanovo. Auch bei solchen Veranstaltungen spiegelt sich die große Verwirrung um die Begriffe „russisch“ und „russländisch“ wider (vgl. Fußnote 1).

Die russische Soziologin Klimova (2000) stellte gleich zwei qualitative Untersuchungen der Identifikation von ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ vor und ging dabei in stärkerem Maße auf das Deutungsmuster ‚eigen‘ ein. Sie hat es als subjektive Selbstidentifikation operationalisiert. In ihrer Studie „Stereotypen der Alltäglichkeit in der Bestimmung der ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘“ bat sie 1.500 Befragte, die beiden folgenden Sätze zu vervollständigen: „So wie ich sind Menschen, die...“ und „Fremd für mich sind Menschen, die...“ (S. 14). Bei der Untersuchung des Deutungsmusters ‚eigen‘ ging die Forscherin somit gleich von der Prämisse aus, dass ‚eigen‘ mit „so wie ich“ gleichbedeutend ist und Identitäts-Beziehungen widerspiegelt. Sie legte damit gleich zu Beginn der Erhebung bestimmte inhaltliche Grenzen des ‚Eigenen‘ fest, was

womöglich seine potenziell zu erhebenden Bedeutungs- und assoziative Felder eingeschränkt hat. Streng genommen wurden die Befragten von Klimova gebeten, sich selbst sowie Menschen, die einem selbst ähnlich sind, zu beschreiben. Die erhobenen Selbstbeschreibungen dienten der Soziologin dazu, die Erkenntnisse über das ‚Eigene‘ zu formulieren, ohne dass sie überprüfen konnte, ob die Befragten tatsächlich ‚eigen‘ mit „so wie ich“ gleichsetzen.

In der Tat gehen viele theoretische Ansätze davon aus, dass ‚eigen‘ und ‚unser‘ Gleichnisbeziehungen zum Ausdruck bringen und starke Ähnlichkeiten zwischen dem Subjekt und dem, was bzw. wen es für ‚eigen‘ hält, bezeichnen. Es gibt aber gute Gründe, ‚eigen‘ komplexer zu definieren und davon auszugehen, dass ein subjektives Gefühl für ‚eigen‘ mehr voraussetzt als nur eine mehr oder weniger starke Ähnlichkeit. Offensichtlich hängt alles davon ab, welche Ebene dabei schlagend wird. Bei einer ethnischen oder sprachlichen Bestimmung des ‚Eigenen‘ ist ‚so wie ich‘ ein passendes Modell. Doch kann es bereits auf der Ebene der Einstellungen sowie bei politischen, Lebensstil- oder Geschmackspräferenzen durchaus sein, dass bloße Gleichheit bzw. Ähnlichkeit mit einem selbst den Kreis der ‚Eigenen‘ nicht erschöpfend angibt. Zumindest kann angenommen werden, dass die Bestimmung von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ dem Prinzip des Selbstbezugs folgt. Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass unterschiedliche Parameter wie Bildung, Schichtzugehörigkeit, Beruf sowie psychologische Spezifika die Art und Weise, wie ‚eigen‘ und ‚fremd‘ wahrgenommen werden, mit beeinflussen. Die verschiedenen Ansätze zur ‚eigen-fremd‘-Problematik werden im theoretischen Kapitel (Kap. V.) ausführlich referiert.

Einen wichtigen Hinweis auf die Gleichsetzung von ‚eigen‘ mit „wie ich“ erhielt Klimova aus den Antworten auf die Frage nach der Beschreibung eines „mir fremden Menschen“. Hier folgte die Mehrheit der Befragten tatsächlich dem Prinzip des Selbstbezugs und beschrieb den ‚Fremden‘ als „nicht so wie ich“ bzw. als jemanden, „mit dem ich nichts gemeinsam habe“ (ebd.). Gerade den Selbstbezug der Befragten bei der Bestimmung von ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ interpretierte Klimova als ein wichtiges Charakteristikum der postsowjetischen russischen Gesellschaft, obwohl das Prinzip des Selbstbezugs wohl vielen Kulturen und Gesellschaften eigen ist. Mitunter machte sie auch politisch relevante Schlussfolgerungen. Das Ergebnis ihrer Untersuchung wertete sie als Zeichen für ein zu sehr im Privaten verankertes Leben der Befragten, ohne dass sie auch formale bzw. institutionelle Verbindungen eingehen würden (vgl. auch Karpenko, 2004). Sie nimmt weiter an, dass Individuen, die sich hauptsächlich im Privaten positionieren, kaum innergesellschaftliche Solidarität und Verantwortung entwickeln können.

Auch bei dieser Studie ist wieder ein von Klimova nicht bemerkter (oder zumindest in der Veröffentlichung nicht angesprochener) Nebenfund interessant: 22% der Befragten konnten sich selbst bzw. „Menschen wie ich“ nicht beschreiben. Noch mehr, nämlich 30%, konnten gar keine ‚Fremden‘ beschreiben. Weitere 9% gaben an, keine ‚Fremden‘ zu kennen. Darüber hinaus gab es viele in sich geschlossene und tautologische Formulierungen: „Frem-

de‘ sind keine ‚Eigenen‘“ oder „‚Fremde‘ sind ‚weit entfernte Menschen‘, die jenseits von ‚unserer Welt‘ leben“ (Klimova, 2000, S. 17). Zwar sollen die Antworten auf die Frage nach den „fremden Menschen“, so Klimova, „Stereotypen des Andersseins“ erheben (ebd.), doch im Wesentlichen wurde hier lediglich bestätigt, dass ‚eigen‘ zu ‚fremd‘ in einer Opposition steht. Für mich stellen gerade die Schwierigkeiten, die mit der Beantwortung der beiden Fragen verbunden waren, einen wichtigen Nebebefund dar und weisen wieder einmal darauf hin, wie wenig die Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ für die Befragten inhaltlich klar definiert sind.

2002 veröffentlichte Klimova die Studie „Kriterien der Bestimmung der Gruppen ‚wir‘ und ‚sie‘“. Unter ‚sie‘ fielen dabei ‚nicht eigene‘ und ‚Fremde‘. Erneut vermochte die Forscherin zu dokumentieren, dass ein großer Anteil der Befragten Schwierigkeiten hatte, die genannten Gruppen zu beschreiben. Ihr Anteil fiel diesmal noch höher aus als in der Studie aus dem Jahr 2000: Nun konnten 43% keine Beschreibung der Gruppe ‚sie‘ geben, 34% wussten ‚wir‘ nicht zu beschreiben. Es lässt sich damit behaupten, dass gut ein Drittel der Befragten verwirrt und unentschlossen darüber sind, wen man zur eigenen Gruppe zählt bzw. welcher Gruppe man sich selbst zuordnet. Offensichtlich nahm diese Tendenz in den letzten Jahren zu. Klimova interpretiert dieses Ergebnis als ein deutliches Zeichen für den Zustand einer Identitätskrise der Befragten bzw. für soziale Desintegration der russischen Gesellschaft insgesamt (ebd., S. 83).

Aus diesen Studien lassen sich folgende Ergebnisse herausdestillieren:

Den Deutungsmustern ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ ist zweifelsohne eine sehr hohe Relevanz im Alltagsbewusstsein der Bürger Russlands zuzusprechen. Gleichzeitig ist eine bemerkenswerte Verwirrung darüber, was bzw. wer zu diesen drei Kategorien zu zählen ist, unverkennbar. Auf diesen Widerspruch wurde in keiner der hier besprochenen Arbeiten anderer Autoren systematisch eingegangen (1). Darüber hinaus besteht bei den besagten Deutungsmustern ein zweites Paradoxon: Ungeachtet der in Russland in den letzten Jahren stark angestiegenen Fremdenfeindlichkeit wird die ‚Fremdenfrage‘ als persönlich wie politisch uninteressant bzw. irrelevant erachtet (2). Die Auseinandersetzung mit ‚Fremden‘ wird auch durch diese fehlende Einsicht in die (politische) Relevanz gemieden. Auch auf diesen Widerspruch ging keiner der vorgestellten Forscher systematisch ein. Zudem wurde die Annahme, dass sich die gegenwärtig vielfach manifestierende Fremdenfeindlichkeit mit der spezifischen Auslegung von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ im postsowjetischen Russland verbindet, nur unzureichend verfolgt. Es wurde auch von niemandem versucht, ein qualitatives Porträt des ‚Eigenen‘, des ‚Unseren‘ und des ‚Fremden‘ zu erheben bzw. herauszufinden, mit welchen Eigenschaften oder Beziehungsmustern sie assoziiert werden (3). Damit wäre man aber dem Verständnis dieser offensichtlich eine durchaus wesentliche Rolle spielenden Deutungsmuster näher gekommen. Diese drei bisher vernachlässigten Aspekte greife ich in meiner Untersuchung auf.

## IV. Die ‚Eigenen‘, ‚Unseren‘ und ‚Fremden‘ im gegenwärtigen Russland: Eine Studie zu gesellschaftlichen Deutungsmustern

### IV.I. Fragestellungen der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung unternimmt eine explorative Analyse der gesellschaftlichen Deutungsmuster ‚eigen‘ (*svoj*), ‚unser‘ (*naš*) und ‚fremd‘ (*čужoj*) im gegenwärtigen Russland. Ich gehe dem Gebrauch dieser interindividuell sehr verbreiteten Begriffe<sup>10</sup> nach und analysiere (unabhängig von der jeweiligen Nenn- und Ausdrucksweise) Denk- und Erklärungsmuster, die sich auf spezifische sozial verankerte innergesellschaftliche Trennungen in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ bzw. ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ beziehen. Damit ist die vorliegende Untersuchung im Sinne einer interpretativen Soziologie auf Sinnverstehen gerichtet. Sie ist als eine genuin soziologische Studie aufzufassen, weil hier Begriffe der russischen Sprache und damit zusammenhängende Deutungsmuster des Alltagsbewusstseins im Fokus stehen, mit denen die Alltagssubjekte der gegenwärtigen russländischen Gesellschaft ihre soziale Welt beschreiben, interpretieren und gestalten. Um mit Hildenbrand zu sprechen: Eine solche Untersuchung von komplexen alltagsweltlichen Sinnkonstruktionen dient der „Analyse der sozialen Einheit, in welcher die Deutungsstrukturen gewachsen sind, die einen zu einem beliebigen Zeitpunkt ablaufenden Verstehprozess (der Alltagssubjekte, Anmerkung der Autorin) in seinem Ablauf und in seinem Ergebnis prägen“ (1984, S. 4).

Unter den vielen Verwendungsvarianten der zu untersuchenden Begriffe wurden personenbezogene Formen ausgewählt. Es handelt sich um zwei sehr verbreitete Wortverbindungen, nämlich ‚eigener‘ Mensch (*svoj čelovek*), der vielfach auch nur ‚der Eigene‘ (*svoj*) heißt, und ‚unser‘ Mensch (*naš čelovek*), auch ‚Unserer‘ (*naš*) genannt. Dementsprechend werden die entsprechenden Gegensätze, nämlich ‚fremder‘ Mensch (*čужoj čelovek*) oder einfach ‚Fremder‘ (*čужoj*) sowie ‚nicht unser‘ Mensch (*ne naš čelovek*) und ‚nicht unserer‘ (*ne naš*), analysiert. Die Verwendung der subjektbezogenen Variante in der Untersuchung gewährleis-

---

<sup>10</sup> „Begriff“ und „Deutungsmuster“ sind keine austauschbaren Termini. Ein Deutungsmuster ist semantisch und assoziativ umfassender als ein Begriff und kann daher mit gleich mehreren Begriffen zusammenhängen. Es bringt eine bestimmte Interpretationslogik zum Ausdruck, die auch ein Stück sozialer Realität erklärt wie konstruiert. Damit beherbergt ein soziales Deutungsmuster viel mehr soziologisch relevante gesellschaftliche Interpretationsleistung als die Spracheinheit „Begriff“. Unbestritten ist aber auch, dass bereits Begriffe Spuren sozialen Denkens aufweisen; vgl. dazu auch Kapitel III, insbesondere III.5.; vgl. auch Meuser/ Sackmann (1992a), Oevermann (1989).

tet zudem, dass die Datenerhebung auf soziologisch relevante Tatsachen und nicht auf einfache Possessivverhältnisse wie „eigene Wohnung“ oder „unser Garten“ fokussiert ist. Mit ‚unserer‘ Mensch oder ‚eigener‘ Mensch sind soziale Akteure und damit Subjekte des sozialen Geschehens gemeint. Die Untersuchung solcher Ausdrücke kann Einsichten über Wahrnehmung und Deutung dieses Geschehens vermitteln. In Form von direkten und indirekten Fragen soll erkundet werden, was mit diesen Ausdrücken gemeint ist, in welchen Kontexten sie vorkommen, mit welchen assoziativen Bedeutungen sie jeweils ausgestattet sind und welche soziale bzw. politische Relevanz ihnen zukommt (Kapitel III stellt die Methode der Deutungsmusteranalyse ausführlich dar).

Die Untersuchung entwickelt sich entlang der folgenden vier Fragestellungen:

- Was bringen die Alltagssubjekte zum Ausdruck, wenn sie ‚eigener Mensch‘, ‚unser Mensch‘, ‚nicht unser Mensch‘ bzw. ‚Fremder‘ gebrauchen? Wer wird darunter verstanden?
- Was sind die Erkennungsmerkmale bzw. Attribute von ‚eigenen‘ und ‚unseren‘ Menschen und ‚nicht unseren‘ Menschen und ‚Fremden‘?
- Welcher Umgang mit ihnen wird nahe gelegt?
- Gilt die Unterscheidung zwischen den ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ bzw. ‚Unseren‘ und ‚nicht Unseren‘ als politisch bedeutend? Welche politische Relevanz der untersuchten Deutungsmuster ist den befragten Alltagssubjekten bewusst?

## **IV.2. Beobachtungen aus dem Alltag des postsowjetischen Russlands**

Ausgehend von den formulierten Fragestellungen werde ich in diesem Kapitel zunächst eigene bedeutende Beobachtungen aus dem Alltagsleben sowie der medialen und politischen Landschaft des gegenwärtigen Russlands schildern. – Zwecks Datenerhebung für die vorliegende Studie reiste ich mehrmals nach Russland und stieg bewusst nicht in Hotels ab, sondern mietete mir Wohnungen und arbeitete als Gastforscherin im Centre for Independent Social Research in St. Petersburg. Somit verbrachte ich mehrere Monate vor Ort und war intensiv in ein berufliches Umfeld und einen „dazu passenden“ Alltag involviert. Als Soziologin habe ich versucht, nicht nur in den „Hauptstädten“ Moskau und St. Petersburg, sondern auch in der Provinz, konkret in Rjazan’ und Kotlas, mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung sowie durch Gespräche mit Kollegen und Freunden vor Ort für meine Fragestellungen wichtige Aspekte des Alltags zu erschließen. Das war insofern wesentlich, als es einen ersten Ein-

druck von der alltäglichen Verbreitung und spezifischen Bedeutung der russischen Begriffe bzw. sozialen Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ vermittelte, die sich einem aufmerksamen Forscher offenbart, noch bevor er mit der systematischen Erhebung der Deutungsmuster mit Hilfe von Interviews und Befragungen beginnt. Die im Alltag gesammelten Beobachtungen demonstrieren, wie sehr die einschlägigen Deutungsmuster in Russland eine Rolle spielen, und verhelfen dazu, sich im russischen Sprachgebrauch besser zu orientieren. Nicht zuletzt legen sie eine eingehende Untersuchung von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ nahe.

Der deutsche Soziologe Heiko Schrader, der zu Forschungszwecken zwei Jahre in St. Petersburg verbrachte, hielt fest:

„In der Alltagssprache spielen die Begriffe jedenfalls eine große Rolle. Die Welt von *naschi* [unsere] ist das Lokale und Vertraute, die Welt von *ne naschi* [nicht unsere] das Fremde, Unbekannte und potentiell Gefährliche, Feindliche. Das Verhalten gegenüber *naschi* ist dementsprechend dem gegenüber *ne naschi* diametral entgegengesetzt: Offenheit, Vertrauen und Herzlichkeit hier, Zurückhaltung, Misstrauen und abweisendes Verhalten dort“ (2000, S. 60).

Gleichzeitig beobachtete Schrader, dass die Bedeutung der Worte ‚die Unseren‘ (*naši*) und ‚nicht Unseren‘ (*ne naši*) nicht festgelegt ist, sondern je nach Kontext auf verschiedene Handlungssituationen angewandt wird. Schrader betont, dass es kaum benennbare Personen oder Gruppen gibt, die fest bzw. auf Dauer mit einem dieser beiden Begriffe assoziiert wären. Ihr Gebrauch scheint vom vorhandenen Beziehungsmuster zwischen Subjekten abhängig zu sein. Allerdings ist offensichtlich, dass ihr Gebrauch zum Alltag gehört und die sozialen Beziehungen mit Hilfe dieser Deutungsmuster strukturiert werden (ebd.).

Die Popularität der Wörter ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ stieg seit dem Beginn der Herrschaft Putins (1999/2000) merklich an. 2007 waren die drei Begriffe bereits so sehr in den Medien verbreitet, dass immer wieder bekannte Schauspieler und Journalisten darüber diskutierten, woher eigentlich „dieses politische Modewort [hier gemeint: ‚unser‘, Anmerkung der Autorin] gekommen“ sei (vgl. das Interview in Baburin, 2007). Auf mehreren Fernsehkanälen liefen Sendungen, die das Possessivpronomen ‚unser‘ gleich im Titel führten: „Unsere Version“ (*Naša versija*, TV-Centr), „Unsere Lieder“ (*Naši pesni*, TNT-TV) oder „Unsere Strategie“ (*Naša strategija*, TV-3). Seit 2000 sendet „Unser Radio“ (*Naše radio*), das das Deutungsmuster ‚unser‘ auf vielfältige Art und Weise zum Einsatz bringt – beginnend mit den stündlichen „Unseren Nachrichten“ (*naši novosti*). Auch die Website des Senders (<http://www.nashe.ru>) – Logos, Überschriften, Links – stellt das Wort ‚unser‘ ins Zentrum. Zudem veranstaltet der Sender jährlich ein Musikfestival unter dem Namen „Die Unseren kommen!“ (*Našestvie*) und betreut eine Musik-CD-Reihe, deren Motto wörtlich übersetzt „Kenne die Unseren!“ (*Znaj našich!*) bedeutet.

Zunächst liegt die Annahme nahe, dass das auf Rockmusik spezialisierte „Unsere Radio“ so ein Naheverhältnis zu den Anhängern gerade dieses Genres schaffen will. Allerdings geht die beständige Verwendung und Betonung von ‚unser‘ tiefer, da die musikalischen Ankündigungen häufig mit dem demonstrativ stolz intonierten Slogan „Hergestellt in Russland!“ schließen. Er findet sich auch in der Werbung des Senders in eigener Sache auf Plakaten auf der Straße und in Jugendzeitschriften. Damit soll gerade die ‚einheimische‘ Herkunft der – ausschließlich in russischer Sprache interpretierten – Musik den Radiosender zu ‚unserem‘ machen. Offen angesprochen wird die Herkunft der Musik jedoch nicht, wie wenn die Beschränkung auf russischen Rock in einem Musiksender quasi selbstverständlich wäre. Das ständig wiederholte „Hergestellt in Russland!“ etabliert zwar einen expliziten Bezug zum ‚Unseren‘, vermeidet es jedoch anzugeben, welches Merkmal – Sprache, Genre oder Herkunft – dieses ‚Unsere‘ konstituieren soll. Sprache, Genre oder Herkunft sind soziale und politische Merkmale, doch genau dieser Kontext des in den Vordergrund gestellten ‚Unseren‘ erfährt eine systematische Ausblendung.

Insbesondere seit 1999/2000 war also ein massiver Anstieg der Häufigkeit der Verwendung von ‚unser‘, ‚nicht unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘ im öffentlichen Diskurs zu beobachten, was kaum zufällig mit dem Aufstieg Putins zusammenfiel. Um die gleiche Zeit – und auch das war gewiss keine Koinzidenz – bildete sich in Russland nach dem Urteil des einschlägig ausgewiesenen Analytikers Aleksandr Verchovskij eine xenophobe Mehrheit (Verchovskij, 2007b; vgl. Pain 2004). Eine führende Mitarbeiterin der auf Monitoring und Erforschung extremistischer und ethnopolitisch motivierter Gewalt spezialisierten NGO „Sova“ stellte in ihrem Bericht über einschlägige Verbrechen in Russland für das Jahr 2007 fest:

„Die rassistische Gewalt nimmt weiter stark zu. Dabei steigt nicht nur die Zahl der Verbrechen an, die von Skinheads verübt werden. Auch häusliche Gewalt, motiviert durch ethnischen oder religiösen Hass, nimmt zu. Die Strafverfolgung solcher Verbrechen geht dagegen zurück. Auch die Tätigkeit rechtsradikaler Gruppierungen nimmt zu. Sie führen nicht nur zahlreiche und gut koordinierte Aktionen durch, sondern sind auch bei der Provokation ethnischer Konflikte und Massenunruhen sowie als Newsmaker sehr effektiv und erobern die Medienlandschaft“ (Koževnikova, 2008).

Auch die von „Sova“ veröffentlichte Statistik fremdenfeindlicher Delikte ist eindeutig: Im Jahr 2005 wurden 461 Menschen Opfer fremdenfeindlicher Überfälle, von denen 47 ums Leben kamen; 2006 lagen die entsprechenden Zahlen bei 539 und 54, 2007 bei 632 und 67.

Neben verschiedenen Formen ethnischer Diskriminierung finden sich auch andere Formen negativer Behandlung ‚nicht unserer‘ Menschen. Die 2006 in Moskau ermordete bekannte russische Journalistin Anna Politkovskaja hielt ihre 2004 gemachten Beobachtungen des aktuellen politischen Geschehens auch und gerade unter Zuhilfenahme der Begriffe ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ fest:



„Die Regierenden machen einen Unterschied zwischen ‚guten‘ Menschenrechtlern – den ‚Unseren‘ – und den ‚schlechten‘, den ‚nicht zu uns Gehörenden‘. So war es mit den sowjetischen Dissidenten, so ist es auch heute in Moskau. Die ‚Unseren‘ stehen Schulter an Schulter mit den Machthabern, sind befreundet mit ihnen, helfen den Menschen durch Kooperation mit der Staatsmacht statt ständiger Konfrontation. Die ‚nicht zu uns Gehörenden‘ – das sind die, die ihre Unabhängigkeit betonen“ (Politkovskaja, 2007, S. 255).<sup>11</sup>

Politkovskaja verfolgte die zunehmend scharfe Unterscheidung zwischen ‚unseren‘ und ‚nicht unseren‘ über geraume Zeit hinweg. Sie schilderte diesen Trend in einem analytischen Stil als etwas, was schrittweise ein Bestand des politischen Alltag Russlands wurde. Aus ihrer Beschreibung wird sichtbar, dass sich die Bestimmung der jeweiligen durch Possessivpronomen bezeichneten Gruppen auf keine konkreten Eigenschaften bzw. greifbare Qualitäten der Gruppen bezieht. Stattdessen spielt lediglich die Nähe zu (oder Ferne von) den Machthabern eine Rolle: Ein Naheverhältnis zur politischen Führung bzw. die Loyalität ihr gegenüber macht Menschen zu ‚Unseren‘. Dies erinnert an sowjetische Zeiten: Wie im Kapitel I.3. genauer ausgeführt, war der Begriff ‚unser Mensch‘ in der Sowjetunion ebenfalls stark mit der Loyalität gegenüber den offiziellen Vorgaben und Normen assoziiert; die ‚Unseren‘ waren ‚gute‘ bzw. loyale Sowjetmenschen, während z.B. Angehörige von Dissidentenkreisen explizit zu den ‚nicht unseren‘ zählten. Und heute spielt offenbar politische Loyalität bei der Definition der ‚unseren Menschen‘ wieder eine ganz maßgebliche Rolle.

Politkovskaja deutet im weiteren Verlauf ihrer Notizen an, dass die ‚Unseren‘ durch die Machthaber als Instrument der Verdrängung und der Bekämpfung der ‚nicht Unseren‘ eingesetzt werden: „Die von der Präsidialverwaltung zu den ‚Unseren‘ Gemachten dürfen denen, die ‚nicht zu uns‘ gehören, Saures geben.“ (ebd., S. 444) Aus ihrem Text geht ebenfalls hervor, dass die politische und/oder juristische (z.B. vor Gerichten) Behandlung der ‚Unseren‘ und der ‚nicht Unseren‘ diametral entgegengesetzt ausfällt. Die Strategie der selektiven Anwendung der Gesetze prangert auch der zur Opposition ‚übergelaufene‘ frühere Putin-Berater Andrej Illarionov an, der den so genannten „Naschismus“ zu den wichtigsten Eigenheiten des gegenwärtigen politischen Geschehens in Russland zählt.<sup>12</sup> Dieser „Naschismus“ beruht auch und gerade auf der fortgesetzten Begünstigung der ‚Unseren‘ bei Benachteiligung, ja Unterdrückung.

<sup>11</sup> Mitarbeiter von russischen Menschenrechtsorganisationen berichten von einer ebenfalls bemerkenswerten negativen Einstellung zu ihrer Arbeit in der Bevölkerung. Der allgemeine Vorwurf, auf den sich die Ablehnung ihrer Tätigkeit gründet, lautet kurz zusammengefasst: „Ihr verteidigt die Rechte Fremder“. Wie in Westeuropa beschäftigen sich die meisten russischen NGOs und speziell Menschenrechtsorganisationen mit ethnischen oder sozialen Minderheiten, Flüchtlingen, Obdachlosen, Drogenabhängigen, Häftlingen usw. Diese NGOs sind dem Generalverdacht ausgesetzt, Russland gegenüber nicht loyal zu sein bzw. nicht seine Interessen zu vertreten, denn sie würden sich für jene einsetzen, die – wie z.B. die meisten tschetschenischen Flüchtlinge, obwohl sie Bürger Russlands sind – als ‚Feinde‘ gelten. Darüber hinaus werden viele russische Menschenrechtsorganisationen von ausländischen Stiftungen unterstützt, was den Verdacht weiter nährt, dass sie Interessen ‚Fremder‘ wahrnehmen oder überhaupt, wie es oft wörtlich heißt, „am Haken westlicher Geheimdienste hängen“.

<sup>12</sup> Der scherzhafte Ausdruck ‚Naschismus‘ ließe sich behelfsmäßig als ‚Unsertum‘ oder ‚Unserismus‘ übersetzen. Der nicht von Illarionov kreierte, sondern um 2005 entstandene Ausdruck geht auf die Jugendbewegung „Naši“ – „Die Unseren“ – zurück; siehe dazu unten.

rückung der ‚nicht Unseren‘ (Illarionov, 2007), die bis zur physischen Beseitigung reichen kann. In dieser Interpretation sind die Begriffe ‚Unsere‘ und ‚nicht Unsere‘ zunächst wieder nicht auf konkrete Personen oder Gruppen anzuwenden, sondern entstehen durch unterschiedliche Positionen gegenüber der politischen Führung. Es wiederholt sich das gleiche Muster: Die ‚Unseren‘ zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem Kreml gegenüber loyal sind, und profitieren davon massiv.

Nicht nur die offizielle politische Führung greift auf die Trennung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ bzw. ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ zurück. Auch der Opposition ist diese Logik nicht fremd; zumindest teilweise akzeptiert sie eine duale Sichtweise der Gesellschaft Russlands. Seit 2006 vereinigt das oppositionelle Lager „Anderes Russland“ (*Drugaja Rossija*) viele demokratische Gegner der Politik Putins. Auf dem 2006 zum ersten Mal abgehaltenen Kongress der Bewegung „Anderes Russland“ versammelte sich ein breites Spektrum ganz verschiedener oppositioneller Kräfte, das von Illarionov über Ex-Ministerpräsident Michail Kasjanov und Ex-Schachweltmeister Garri Kasparov bis zum zwielichtigen und sehr umstrittenen „national-bolschewistischen“ Autor Eduard Limonov reichte. Dieses zivilgesellschaftliche Bündnis stellte eine bezeichnende Erscheinung dar: Ungeachtet ihrer teilweise kontroversen politischer Programme und Ansichten in Einzelfragen vereinigten sich die Putin-Gegner nach einem einfachen Prinzip, nämlich den Wunsch, einen Gegenpol zum Kreml zu bilden. Die Unterstützer des „Anderen Russlands“ drücken eindeutig aus, dass sie das Land politisch in lediglich zwei Lager gespalten sehen – in das ‚offizielle‘ und eben sie selbst, das „andere“ Russland. Allerdings blieb das „Andere Russland“ in der politischen Praxis völlig bedeutungslos. Diejenigen, die das Regime nicht unterstützen, sind politisch ‚an den Rand gedrängt‘ und gehören unabhängig vom inhaltlichen Kern ihres politischen Programms zu den ‚anderen‘.

Selbst in machen wissenschaftlichen Texten findet sich die Alltagssprachliche Dualität ‚eigen‘ vs. ‚fremd‘. So halten die Autoren des Bandes „Die Welt mit den Augen der Russländer: Mythen und Außenpolitik“ quasi axiomatisch fest: „Die Entwicklung der nationalen (politischen) Identität erfolgt im Wesentlichen dadurch, dass ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘, also Bewohner benachbarter und anderer Länder, einander gegenübergestellt werden.“ (Kolosov, 2003, S. 48). Die Begriffe ‚eigen‘ und ‚fremd‘ werden hier quasiwissenschaftlich gebraucht. Ohne auf die Prozesse der Identitätsbildung ausführlich einzugehen, halten die Autoren die Gegenüberstellung der Bürger Russlands (die ‚Eigenen‘) und aller anderen Menschen der Welt (die ‚Fremden‘) für eine plausible und ausreichende Erklärung der Identitätsbildung. Mit Hilfe des gleichen Begriffspaares präsentiert die Studie im weiteren Verlauf einige empirische Ergebnisse. So werden z.B. die Bürger von Belarus (Weißrussland), dessen autoritär regierender Präsident Aleksandr Lukašenko sich stets als besonders „prorussisch“ positioniert hat, als „eigene Menschen“ und als Volk beschrieben, das „allen positiven Wertkriterien der russischen Bevölkerung absolut entspricht“. Die Beziehungen zu Deutschen und Engländern seien „sehr

widersprüchlich“; diese stünden der Bevölkerung Russlands durchaus nahe, „obwohl sie die Barriere, die ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘ trennt, nicht passieren“ (ebd., S. 110), d.h. auf der Seite der ‚Fremden‘ bleiben. Es ist aufschlussreich, dass die Autoren in diesem Kontext wie selbstverständlich auf die Begriffe ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zurückgreifen, wie wenn sie objektive Kategorien und inhaltlich völlig klar wären.

Eine bemerkenswerte Verwendung fand die Possessivform „unser“ bei der seit 2005 bekannten Organisation „Naši“ („Die Unseren“).<sup>13</sup> Sie bezeichnet sich als „antifaschistische Jugendbewegung“. Ihre Programmatik und politische Praxis lassen keinen Zweifel an einer radikal-patriotischen Ausrichtung. Unter den programmatischen Zielen finden sich Formulierungen wie „Russland soll das Gewissen des Planeten werden“ oder „Wir machen Russland zum weltweiten Führer des 21. Jahrhunderts“. Des Weiteren wurde in einer durchaus rätselhaften Formulierung „ein Ende der unnatürlichen Union von Oligarchen und Antisemiten, Nazis und Liberalen“ zum Ziel erklärt. Motto von „Naši“ ist „Sie kommen nicht durch. Der Sieg wird auf unserer Seite sein.“ Diese und andere Verlautbarungen ließen, wie erwähnt, in der – unter Putin rasch kleiner werdenden – kritischen Öffentlichkeit Russlands den Begriff ‚Naschismus‘ aufkommen.

Der pseudokonkrete und zugleich radikale Charakter des politischen Programms sowie der Propaganda-Stil von „Naši“ erinnern nicht zufällig an den so genannten Großen Stil der Sowjetepoche und dessen pathetische Ausdrucksformen.<sup>14</sup> „Naši“ kennt zwei Arten von Mitgliedern, nämlich „Anhänger“ und „Kommissare“.<sup>15</sup> Das ist insofern bezeichnend, als Kommissare per definitionem mit einem Auftrag entsandt werden und keine *Bewegung* bilden können, die eine zivilgesellschaftliche Initiative und das Ergebnis einer spontanen Selbstmobilisierung Betroffener wäre. Den formalen Kriterien nach ist „Naši“ weit weniger eine Bewegung mit demokratischen Prinzipien denn eine im sowjetischen Stil inszenierte Kampagne. Der Vergleich mit der kommunistischen Jugendorganisation der Sowjetzeit, dem Komsomol, liegt nahe, zumal an der Finanzierung von „Naši“ durch die Regierung kein Zweifel bestehen kann. Die Internetadresse [www.nashi.su](http://www.nashi.su) spielt mit der in Russland verbreiteten Sowjetnostalgie: Die

<sup>13</sup> Laut den spärlichen Angaben auf der offiziellen Internetseite fand ihre Gründungskonferenz am 15. April 2005 statt.

<sup>14</sup> Unter der Bezeichnung „Großer Stil“ werden im Hinblick auf die Sowjetunion aus kulturwissenschaftlicher Perspektive folgende Charakteristika subsumiert: Es handelt sich um die Sprache im weiteren Sinne des Wortes, die in erster Linie imperiale Größe und Macht, die Standfestigkeit dieser Macht (d.h. des Imperiums) wie auch ihre geografische und zeitliche Ausdehnung symbolisiert. Der letzte Punkt ist wohl der wichtigste: Der „Große Stil“ drückt sich in Kategorien der Ewigkeit aus, da er zu vermitteln berufen ist, dass die gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse für unbeschränkte Zeit bestehen sollen. Somit ist der „Große Stil“ v.a. an der absoluten und triumphierenden Selbstsicherheit der Machthaber zu erkennen, die sich selbst als endgültige Sieger feiern. Ein materieller Ausdruck dieses „Großen Stils“ war etwa die pompöse Architektur insbesondere der Stalin-Zeit, von der noch heute zahlreiche Monumentalbauten in Moskau (so die Staatliche Universität auf den Spatzenbergen oder das Außenministerium) zeugen.

<sup>15</sup> Um Kommissar zu werden, muss man eine Prüfung über das „Manifest“ von „Naši“ bestehen. – Der Begriff „Kommissare“ tauchte in der Sowjetzeit in verschiedenen Zusammenhängen auf. Die Mitglieder der Sowjetregierung nannten sich zwischen 1917 und 1946 nicht Minister, sondern „Volkskommissare“; in der Roten Armee gab es Politikommissare; in aus Studenten zusammengesetzten Baubrigaden waren Kommissare für die politische Erziehungsarbeit verantwortlich usw.

Endung ‚su‘ (d.h. Sowjetunion) soll die Internet-Domäne eines seit 1991 nicht mehr existierenden Landes imitieren.<sup>16</sup>

Auf einer „Naši“-Veranstaltung mit angeblich 60.000 Teilnehmern im Mai 2005 wurde ein „Befreiungskampf für unser Land“ angekündigt und dem Kampf zwischen der UdSSR und Hitlerdeutschland zur Seite gestellt. Ein Kommissar versicherte, dass „wir *unser* Land niemandem sonst geben“. Das implizierte, dass es diverse ‚nicht unsere‘ gibt, die einen – wie auch immer konkret gearteten – Anspruch auf Russland oder Teile von ihm erheben, der abzuwehren ist. Natürlich stellt sich die Frage, um wen es sich dabei konkret handeln soll. In seinem Manifest bläst „Naši“ zum Sturm auf die ältere „Generation der Versager“, die durch eine „Generation der UNSeren ersetzt werden“ solle. Statt der „Elite des Zerfalls des Landes“ soll eine „Elite der Entwicklung“ an die Macht gebracht werden. Zudem erhebt die Bewegung den Anspruch, die „Hauptinteressen einer ganzen Generation“ auszudrücken und „für Russland, für seine Wiedergeburt zu kämpfen“, indem sie die „Versager“ ersetzt. Der im (Dutzende Seiten einnehmenden) Manifest mehrmals vorkommende Begriff „Versager“ (*poraženec*) drückt wohl am ehesten aus, was die Gruppe der ‚nicht Unseren‘ eigentlich kennzeichnet: „Versager“ meint alle, die – im Gegensatz zu den „Naši“ – die „wahren Interessen Russlands“ nicht vertreten (vgl. Manifest *molodežnogo dviženija „NAŠI“ s komentarijami*).

„Naši“ stellt ohne Zweifel das Beispiel einer auf die Spitze getriebenen Verwendung des Deutungsmusters ‚unser‘ dar. Ähnlich wie beim politikfernen „Unseren Radio“ ist das Internetportal von „Naši“ in Bereiche wie „Unsere Bildung“, „Unsere Sache“, „Unsere Wahrheit“ usw. aufgegliedert. Die Possessivform des Pronomens ‚wir‘ wird selbst im politischen Programm zu einem *Signum*. Kaum eine Aktion von „Naši“ kommt ohne einen Hinweis auf das ‚unsere‘ aus, was zeitweise kuriose Formen annimmt. So gab es zur Anwerbung neuer Mitglieder Wettbewerbe wie „Küssen auf ‚unsere‘ Art“ (Strachov, 2006).

Es ist bezeichnend, dass diese letztlich vom Kreml zu verantwortende Politik das Integrationspotenzial des ‚wir‘ in einer Art deutet, die Prinzipien der sozialen Solidarität vermissen lässt: Den „Naši“ geht es gerade *nicht* um innergesellschaftliche Integration und Solidarität. Mit der in Aussicht gestellten „Kaderrevolution“ wird ein Eliten- oder Machtwechsel und keine gesellschaftliche Konsolidierung und Stabilität angestrebt. Dies bestätigt auch der Umstand, dass die Kategorie des ‚Unseren‘ *selbst* beinahe noch weniger fassbar ist als die Bestimmung der ‚nicht Unseren‘. Eine inhaltlich positive Definition des ‚Unseren‘ lässt sich an den programmatischen Dokumenten und Aktionen von „Naši“ kaum ablesen.

Der Frage, woran man die ‚Unseren‘ erkennt, wird auch wesentlich weniger Aufmerksamkeit geschenkt als der Suche nach den ‚nicht Unseren‘ und deren „Beseitigung“. Eines der wenigen Beispiele einer positiv formulierten Selbstbestimmung ist die Aktion „Wer liebt Russland?“. Ein überzeugendes ‚Liebesgeständnis‘ an die Heimat, für das es allerdings keine

<sup>16</sup> Die russischen Internetadressen enden sonst auf ‚ru‘.

formalen Kriterien gibt, soll hier Beweis der Zugehörigkeit und Zuverlässigkeit – nämlich Zeichen eines ‚Unseren‘ – sein. Dieses und viele andere Beispiele erwecken den Eindruck, dass das Selbstbild der „Naši“ weitgehend diffus ist. Sie definieren sich hauptsächlich durch die Abgrenzung von wahrgenommenen Feinden und Peinigern Russlands. Diese perzipierte und in spezifischer Art gedeutete persönliche Herabsetzung und allgemeine Bedrohung für Russland ist das zentrale Leitmotiv von „Naši“. Das zeigt sich auch anhand der zahlreichen praktischen Aktivitäten der Bewegung. So begann am 12. Oktober 2006 in Moskau eine der größeren Herbstkampagnen des Jahres, die der Forderung nach einer „Dedollarisierung Russlands“ Nachdruck verleihen sollte: „Naši“-Kommissare und -Anhänger hielten teilweise in mit Dollar-Imitaten beklebten Kleidungsstücken Kundgebungen ab. Sie gingen in vielen Regionen Russlands und selbst auf der (zur Ukraine gehörenden) Halbinsel Krim auf die Straße, um Passanten über „das wahre Wesen des Dollars“ (also der Währung der höchst ungeliebten USA) und den Schaden, den er „UNSEREM Land“ (Großbuchstaben im Original, Anmerkung der Autorin) zufüge, aufzuklären (vgl. Krym: *Sdavajte valjutu!*). Es geht dabei um die üblich gewordene Umrechnung des eigenen Einkommens (wie auch vieler Konsumentenpreise) in Dollar, der im Gegensatz zum Rubel als „harte Währung“ gilt. Es sei, so die „Naši“-Aktivisten „erniedrigend, *eigenes* Einkommen in *fremder* Währung zu zählen“ (Hervorhebung von der Autorin). Durch eine übermäßige Identifikation mit der nationalen Währung gehen dabei persönliche Kränkung und Verletzung des nationalen Stolzgefühls ineinander über. Im Bewusstsein dessen inszenierte „Naši“ eine Aktion, bei der Dollars darum „betteln, um eine Flugkarte nach Hause kaufen zu können“. Es wurde auch öffentlich ein ‚Dollar-Schein‘ präsentiert, dessen ‚Wert‘ Null beträgt. Der Bewältigungsmechanismus der wahrgenommenen Erniedrigung ist somit einfach: Man strebt seinerseits nach einer öffentlichen Erniedrigung und Ausgrenzung der wahrgenommenen Peiniger – und sei es der „Dollarfremdling“ (und damit keine Person oder Personengruppe). Das Dollar-Beispiel stellt allerdings einen der wenigen Fälle dar, in denen „Naši“ den ‚Feind‘ mehr oder weniger konkret benennt. Sonst zeugen sehr allgemeine Bezeichnungen und die in den Programmdokumenten und im Manifest formulierten Ziele von einer diffusen Vorstellung von den ‚nicht Unseren‘, für die zahlreiche pejorative Begriffe benutzt werden.

Ein anderes gutes Beispiel für die häufige Verwendung des Deutungsmusters ‚unser‘ ist die immer wieder in den Supermärkten und Kaufhäusern zu hörende Frage „Eto naše?“ („Ist das unseres?“). Damit wird nachgefragt, ob die Ware importiert ist oder aus eigener Produktion stammt, für die sich schon in Sowjetzeiten die lakonische Bezeichnung *naše* (unsere) etabliert hat. Die Frage „Ist das unseres?“ bezieht sich auf die Qualität des Produkts: Westeuropäischen Waren wird meist ein höherer Standard als den eigenen zugesprochen. Das Bewusstsein der (angeblich oder tatsächlich) schlechteren Qualität der Produkte aus eigener Herstellung kränkt das Selbstwertgefühl vieler Kunden und Bürger Russlands. Im Bewusstsein dessen möchten nicht wenige russische Firmen dieser Kränkung positiv besetzte patriotische Gefühle gegenüberstellen, indem sie die Bezeichnung „Hergestellt in Russland“ vor dem Hinter-

grund des patriotischen Aufschwunges unter Putin (d.h. seit 1999/2000) *umdeuten* (und praktisch in ihr Gegenteil verkehren), um ihren – d.h. ‚unseren‘ – Produkten eine das Selbstwertgefühl der Käufer erhöhende Wirkung zu verleihen.

Es handelt sich hier um erheblich mehr als um eine simple Marketingstrategie zur Erhöhung des Absatzes von Gebrauchsgegenständen: Russische Produzenten reiten quasi auf der gegenwärtigen patriotischen (und mitunter nationalistischen) Welle des ‚neuen‘ Selbstbewusstseins Russlands als Großmacht und betreiben eine Art Staatsreklame. So steht z.B. auf den Packungen einer Saftfirma gleich unter dem Namen des Produkts in großen Lettern „Hergestellt in Russland“. Diese Aufschrift drückt im aktuellen Kontext weniger die Qualität als den Stolz auf den Umstand aus, dass Russland etwas zu produzieren vermag (und sei es lediglich Fruchtsaft), das sich auf dem inneren Markt gegen ausländische Produkte durchsetzen kann. Auf Schokoladetafeln einer anderen großen russischen Firma ist neben der Sortenbezeichnung das Firmen-Motto „Russland – eine großzügige Seele“ zu lesen. Auch hier geht es weniger um die Ware als vielmehr um die ‚Qualität‘ des eigenen Landes – und somit auch um die Qualität ‚unserer‘ Schokolade.

Das Verhältnis zum ‚nicht unseren‘ ist ebenfalls belastet: Es erweckt ebenfalls Misstrauen, denn es sind allzu häufig keine importierten (d.h. echten ausländischen) Markenwaren, sondern Fälschungen, Imitationen und Attrappen, die ihre Herkunft und die damit verbundene Qualität lediglich simulieren. Russische Touristen machen immer wieder die Erfahrung, dass die gleichen Packungen, Fläschchen, Tuben usw. im Ausland Produkte wesentlich höhere Qualität als in Russland enthalten. Nicht wenige russische Bürger zeigen sich von der Existenz einer so genannten „dritten Produktionshalle“ (*tretij cech*) renommierter ausländischer Firmen überzeugt, in der diese ihre Produkte für Konsumenten in ärmeren Ländern (darunter Russland) gezielt in schlechterer Qualität herstellen lassen.<sup>17</sup> So verbindet sich auch die Teilhabe an fremder Leistung, die den Namen ‚nicht unseres‘ trägt, mit persönlicher Kränkung und wahrgenommener Erniedrigung: Der ‚demokratische Westen‘ (gemeint sind Westeuropa und die USA) bietet nach in Russland sehr verbreiteter Meinung den ärmeren Ländern vorwiegend minderwertige Ware an.

Aus den von mir hier vorgestellten Beobachtungen lassen sich einige Schlussfolgerungen in Form von Annahmen über das Deutungsmusterpaar ‚unser‘ vs. ‚nicht unser‘ ziehen. So dürften die beiden Kategorien (1) weniger mit konkreten Gruppen oder Personen zu tun haben; sie lassen sich auf beliebige Subjekte anwenden. Ihr alltäglicher Gebrauch geht (2) auf eine spezifische Wahrnehmung der innergesellschaftlichen Beziehungen zurück. Das Deutungsmusterpaar hängt zudem (3) mit Konstruktion und Wahrnehmung des eigenen Selbstwertes zusammen. Die Logik dieser sprachlichen Konstruktion und deren Verwendung lässt annehmen, dass es dabei im Kern nicht um die schlichte Differenzierung zwischen ‚zu uns

---

<sup>17</sup> Allerdings ist gleichzeitig auch die Überzeugung verbreitet, dass russische Importeure an den Fälschungen beteiligt sind.

gehörigen’ – ‚nicht zu uns gehörigen’ und auch nicht nur um fremdenfeindliche Ausgrenzungen geht; dies wäre wohl eine oberflächliche Interpretation. Stattdessen deutet alles darauf hin, dass die Bestimmung des Bildes der eigenen Bezugsgemeinschaft und der darin gültigen Prinzipien von Solidarität im Mittelpunkt steht.

Allein am Beispiel von ‚unser’ und ‚nicht unser’ lässt sich in Bezug auf den zuletzt genannten Punkt bereits ein interessanter grundlegender *Widerspruch* beobachten, nämlich *zwischen dem hohen Stellenwert der sozialen Funktion der hier untersuchten Deutungsmuster und deren sehr diffuser inhaltlicher Bestimmung*. Allein der im Alltag verbreitete Gebrauch der Kategorien ‚unser’ und ‚nicht unser’ (vgl. die oben dargestellten Beispiele) zeugt davon, dass ihnen eine hohe identifikatorische Bedeutung innewohnt. Es kann nicht ohne Folgen für Selbstbewusstsein, soziale Integration und Politische Kultur der Gesellschaft Russlands bleiben, dass gerade solche Deutungsmuster sehr diffus sind. Im empirischen Teil der vorliegenden Arbeit werde ich die aus den Beobachtungen im russischen Alltag gewonnenen Annahmen überprüfen.

Hierher passt ein weiteres aufschlussreiches Beispiel, das ich etwas ausführlicher vorstellen möchte, wiewohl es das nächste Deutungsmuster, nämlich ‚eigen’, thematisiert, doch den gleichen Problemhorizont absteckt. Im Herbst 2004 kam in Russland der Kriegsfilm „Die Eigenen“ in die Kinos. Er erzählt die Geschichte von vier (als politische Archetypen zu verstehenden) Männern, die sich 1941 gemeinsam in einem Haus in einem von der deutschen Wehrmacht besetzten Dorf verstecken. Zwischen dem jüdischen Politkommissar (zuständig für die ‚kommunistische Gesinnung’ der Soldaten), einem Offizier des Geheimdienstes (dem in der Bevölkerung vielfach gespannte Beziehungen zur Kommunistischen Partei zugeschrieben wurden), einem „entkulakisierten“ Bauern (der weder Juden mag noch der Sowjetmacht seine Enteignung verzeihen konnte) und seinem Sohn (einem gewandten Scharfschützen mit sowjetischer Musterkindheit) entwickelt sich ein Drama um Zugehörigkeit und Vertrauen. Es zeigte einmal mehr, dass das hochrelevante Deutungsmuster ‚eigen’ zeitweise inhaltlich unbestimmt oder überhaupt (fast) leer ist. Der Umstand, dass den Männern draußen Lebensgefahr droht, weil dort der tatsächliche Feind – die deutschen Truppen – steht, gegen den sie ihr Land zu verteidigen haben, hebt in einer besonders feinen und ausdrucksvollen Art und Weise hervor, dass die vier Männer füreinander keine ‚eigenen’ – also Subjekte der gleichen Solidaritätsgemeinschaft – sind.

Diesen Film sollte man nur formal dem Umfeld der Feiern zur 60. Wiederkehr des „Tages des Sieges“ der UdSSR im „Großen Vaterländischen Krieg“ im Jahr 2005 zuordnen: Anlässlich dieses pompös gefeierten Jahrestages hätte man natürlich genauso gut eine ganz andere Geschichte erzählen können. „Die Eigenen“ sind viel mehr der Gegenwart als der Vergangenheit gewidmet: In dieser Gegenwart entscheidet die russländische Gesellschaft wieder – mit neuer Kraft – wer als ‚einer von uns’ gelten darf, auf wen Verlass ist, wer nicht verrät und wem man vertrauen kann. Es fehlt anscheinend selbst zwei Jahrzehnte nach dem Beginn der

„Perestrojka“ an neuen verbindenden Ideen und reformierten Fundamenten der innergesellschaftlichen Solidarität, die ja auch für klare Konturen und Fundamente eines gesellschaftlichen Selbstbewusstseins benötigt würde. Bis jetzt zeichnen jedoch v.a. kollektive Ängste und Kränkungen die Umrisse des postsowjetischen Bewusstseins Russlands.

Der Film „Die Eigenen“ ist nur vor dem Hintergrund der jüngsten politischen Erfahrungen zu deuten. Seine Entstehungszeit brachte Russland viele schmerzliche Erfahrungen. So galten die Beziehungen zu den ehemaligen Sowjetrepubliken (dem so genannten ‚nahen Ausland‘) als besonders brüchig, warum eine neue „Bestandaufnahme der ‚eigenen‘ und ‚fremden““ notwendig geworden sei (so beschrieb Sarkisova, 2002 die Aufgabe, vor der die Bürger Russlands nach dem Zerfall der UdSSR standen). Die revolutionären Ereignisse in Georgien und der Ukraine (2003 bzw. 2004) wurden in den russischen Medien überwiegend nicht als Protest gegen Wahlbetrug oder Rebellion der Jugend dargestellt, sondern als *Verrat an Russland und seinen Interessen*. Diese Position einer gekränkten Supermacht – so paradox es auch aussieht, dass sich eine ‚Supermacht‘ so leicht kränken lässt – wird in den russländischen Medien bis heute vertreten. Die ehemaligen Unionsrepubliken Estland, Lettland, Litauen und Georgien belegen (zusammen mit den USA) stets die vorderen Plätze in der Rangliste der potenziellen „Feinde Russlands“, mit der man in Meinungsumfragen die außenpolitischen Einstellungen der Bevölkerung zu erfassen versucht. Die profane Begrifflichkeit solcher Untersuchungen bedient sich eines alltäglichen Vokabulars; dass Russland *überhaupt* ‚Feinde‘ hat, wird als selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. dazu Kapitel II).

Für diese neuen ‚Feinde‘ in der GUS und im Baltikum etablierte sich der Begriff ‚frühere Eigene‘ (*byvšie svoi*), welche der durch die Auflösung der UdSSR vermeintlich erlittenen Erniedrigung einen ad hoc entstandenen Ausdruck verleiht. Immer noch versteht das Gros der politischen Elite Russlands seine Beziehungen zu den ehemaligen Sowjetrepubliken nicht nach einem Muster, das zwischen souveränen Staaten üblich ist (obwohl Moskau de jure die Unabhängigkeit der früheren Sowjetrepubliken akzeptiert hat). Dies wird oft nicht nur nicht verdeckt, sondern in öffentlichen Äußerungen und Verlautbarungen gerade als eine selbstverständliche Forderung formuliert. Die ohne Zweifel kuriose Bezeichnung ‚frühere Eigene‘ soll v.a. das Beharren auf einer besonderen (außen-)politischen Beziehung zum Ausdruck bringen. Zweifellos verrät die kuriose Konstruktion ‚frühere Eigene‘ auch ein spezifisches Interpretationsmuster der jüngsten Geschichte und des Geschehens der letzten beiden Jahrzehnte, die immer noch zu einem erheblichen Ausmaß das Selbstbild der Bevölkerung Russlands prägen.



### **IV.3. Ableitung des methodischen Vorgehens aus der Fragestellung. Darstellung des Untersuchungsdesigns und der Erhebungsinstrumente**

Fallstudien mit unterschiedlichen disziplinarischen Zugängen haben gezeigt, dass die kulturspezifische Bestimmung des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ wie auch des Verhältnisses dazwischen empirisch grundsätzlich sehr schwer fällt (vgl. Berghold/ Menasse/ Ottomeyer, 2000). Dieser Umstand erklärt sich v.a. daraus, dass den Deutungsmustern eine doppelte Funktion innewohnt: Sie sind (1) Sinn tragende Bestandteile der Lebenswelt, die Orientierung ermöglichen und Handeln steuern, zugleich (2) aber auch Ergebnisse innergesellschaftlicher Aushandlungsprozesse. Damit stellen die Deutungsmuster sowohl Subjekt wie auch Objekt des sozialen Lebens dar. Im vorliegenden Fall trägt zur Schwierigkeit der empirischen Erhebung zusätzlich der Umstand bei, dass sich der Gebrauch von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ nicht auf einen oder einige wenige spezifische Lebensbereiche beschränkt. Insbesondere ‚eigen‘ und ‚unser‘ haben über unterschiedliche situative Kontexte und Alltagsbereiche hinweg eine sehr breite Bedeutung (vgl. die im Vorfeld der Studie gesammelten „Beobachtungen aus dem Alltag des postsowjetischen Russlands“, Kapitel IV.2.).

Darüber hinaus ist bei einer solchen Datenerhebung zu berücksichtigen, dass

„Deutungsmuster und Weltbilder [...] eine identitätsbildende und -sichernde Funktion [erfüllen], indem sie die Individuen mit einem Kernbestand von Grundbegriffen und Grundannahmen versorgen, die nicht revidiert werden können, ohne die Identität der Einzelnen wie der sozialen Gruppen zu affizieren“ (Habermas, 1988, S. 100).

Im Falle der Trennung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ werden die Grenzen der eigenen – individuellen wie gesellschaftlichen – Identität sowie soziale Phänomene wie Akzeptanz und Ablehnung sogar unmittelbar thematisiert, weswegen mit emotionalen Reaktionen wie Angst oder Unsicherheit sowie Neigung zu Reaktionen im Sinne sozialer Erwünschtheit zu rechnen ist (vgl. Ottomeyer, 2000; Berghold, 2000). Die emotionalen Komponenten sozialer Deutungsmuster dürfen allerdings nicht als ‚Störfaktoren‘ behandelt bzw. ausgeklammert werden. Ohne sie wären die Charakteristika der zu untersuchenden Deutungsmuster nicht vollständig. Die Datenerhebung bei emotional besetzten Begriffen kann aber oberflächlich und nicht valide genug ausfallen, wenn man die Erhebungsinstrumente und -situation so unsensibel gestaltet, dass die Befragten bzw. Interview-Partner die Fragen als so unangenehm empfinden, dass sie mit der Untersuchung nicht kooperieren wollen und sich lediglich in die Enge getrieben sehen.

Alle angeführten Überlegungen legten die Entscheidung nahe, bei der Erhebung bestimmte systematische Vorsichtsmaßnahmen zu treffen und sich auf einen Methodenmix einzulassen: Erst die Kombination zweier Erhebungstechniken ist jenes Instrument, welches der Komplexität des Gegenstandes gerecht wird. Die mit einer Methode gewonnenen Aussagen lassen sich mit Ergebnissen, die mit einem anderen Verfahren erzielt wurden, vergleichen und verknüpfen (vgl. Hildenbrand, 1980). Standardisierte und semi-standardisierte bis offen strukturierte Methoden stellen eine dem Forschungsgegenstand angemessene und notwendige wechselseitige Ergänzung dar und leisten zusammen eine umfassendere Datenerfassung.

Der relativ breite zeitliche und inhaltliche Raum des *qualitativen Interviews* macht eine Exploration der Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ in mehreren Kontexten möglich sowie das breite Spektrum an situativen und inhaltlichen Assoziationen erst sichtbar, was Rückschlüsse auf damit zusammenhängende Deutungsmuster erlaubt. Die Strukturierung der Kommunikation im Rahmen des für die Untersuchung relevanten Themas wird so weit wie möglich dem Interview-Partner überlassen, damit er sein Bedeutungs- und Relevanzsystem zuverlässig zum Ausdruck bringt (methodisch kontrolliertes Fremdverstehen; vgl. Bohnsack, 2003). Dabei kann es sein, dass der Interview-Partner das Erkenntnisinteresse der Forscherin nicht unbedingt erkennt bzw. ‚durchschaut‘, was im Sinne des Explorationszieles sogar von Vorteil ist, denn er passt sich in seinen Ausführungen und Darstellungen nicht an dieses an. Die Situation eines (Leitfaden-)Interviews sollte daher eher einem Gespräch über das Leben und Erleben gleichen, das nicht unbedingt auf eine Diskussion des ‚eigenen Menschen‘ und ‚Fremden‘ fokussiert ist, d.h. nicht zwangsläufig diese Begriffe als Thema vorgibt. Die Interviewerin reagiert im Verlauf eines Interviews eher – auch wenn sie einem Leitfaden folgt – auf das Antwortverhalten ihres Interview-Partners und äußert verbal oder nonverbal Rückmeldungen dazu.

Für ein präzises Ausformulieren der Bedeutung der zu untersuchenden Begriffe stellt das Interviewgespräch jedoch einen weniger geeigneten Rahmen dar. Sein persönlicher Charakter kann zudem ein Grund dafür sein, dass einige ‚brisante‘ Interpretationen und Einschätzungen (bewusst oder unbewusst) nicht ausgesprochen werden. Im Gegensatz dazu bietet eine anonyme *standardisierte Befragung* keinen Raum für die ausführliche Darlegung eigener Lebenserfahrungen und des eigenen Deutungshorizonts. Sie stellt allerdings eine Erhebungssituation her, in der die Befragten anonym (und daher weniger eingeengt) die Fragen schriftlich beantworten und sich kaum einer ‚Selbstzensur‘ unterziehen. Das anonyme Ausfüllen eines Fragebogens stellt den Fall einer ‚einseitigen Kommunikation‘ dar und wird daher unpersönlich – und weniger ‚bedrohlich‘ – wahrgenommen. Auf diesem Weg kann man Personen mit direkten Fragen konfrontieren; man kann sie nun auffordern, zu den untersuchten Begriffen eine mehr oder wenige deutliche Definition anzugeben. Der standardisierte Fragebogen bietet mit seinen offenen oder geschlossenen Fragen die zusätzliche Möglichkeit, den konkreten Sprachgebrauch und das subjektive Verständnis der untersuchten Begriffe zu ermitteln.

Beide Instrumente, sowohl die Interview-Fragen wie auch die Fragen des standardisierten Fragebogens, wurden in einer längeren Vorbereitungsphase konstruiert. Diese schloss Literaturstudium, längere Erkundungen der Forscherin im Untersuchungsfeld sowie Austausch mit einschlägigen Experten vor Ort mit ein. Die Daten wurden im Sinne der Interpretativität ausgewertet, was den Nachvollzug der alltagsweltlichen Deutungen und Bedeutungszuweisungen und typisierende Rekonstruktion eines Musters beinhaltet (vgl. Lamnek, 1995a; ders., 1995b; Oevermann et al., 1983).

### **IV.3.1. Standardisierte Befragung der Studenten**

#### *IV.3.1.1. Stichprobe*

Die Befragung wurde unter jungen Studierenden in St. Petersburg, der ‚nördlichen Hauptstadt‘ Russlands, durchgeführt. Orientiert an die Befragungen des international bekannten Moskauer Meinungsforschungsinstituts „Levada-Zentrum“<sup>18</sup> hielt vorliegende Untersuchung die Altersgrenzen der Stichprobe von 18 und 24 Jahren ein, wobei die meisten der Befragten 18 und 19 Jahre alt waren (mehr zur Altersverteilung vgl. Kapitel IV.4.1.). Somit wurde die Datenerhebung in der so genannten *ersten postsowjetischen Generation* durchgeführt. Erstens gibt es zu dieser Altergruppe noch vergleichsweise wenige soziologische Untersuchungen, und zweitens ist sie gleichzeitig als erster ‚Nachkomme‘ der UdSSR für mich besonders interessante. Diese Generation ist zudem im gesellschaftlichen Wandel eine strategisch relevante Akteursgruppe: Die Befragten näherten sich dem Beginn ihrer beruflichen Laufbahn (und einer möglichen öffentlichen Tätigkeit), und ihre bereits erworbenen Prägungen sowie aus dem sozialen Umfeld übernommenen und eigens entwickelten Orientierungen, Werte, Denkmuster und Einstellungen – Zielobjekte für die durchgeführte Untersuchung – bilden das Fundament ihres sozialen und politischen Bewusstseins. Diese Orientierungen usw. werden in den kommenden Jahrzehnten die politische, soziale und kulturelle Entwicklung des Landes mitbestimmen.

#### *IV.3.1.2. Durchführung der Befragung*

Die Befragung erfolgte an vier St. Petersburger Hochschulen. Die Fragebögen wurden während der Vorlesungen und Seminare an die Studierenden verteilt. Für das Ausfüllen der Fragebögen gab es keine materielle Belohnung. Die Autorin war während der Befragung abwesend. Sie holte später die Fragebögen ab und bekam von den Lehrkräften allfällige mündli-

---

<sup>18</sup> Das Levada-Zentrum unterteilt bei seinen Befragungen die Stichprobe systematisch in folgende Altersgruppen: 18-24 Jahre, 25-39, 40-54 und älter als 55 Jahre.

che Rückmeldungen der Studierenden übermittelt. An allen vier Hochschulen bereitete den Lehrkräften nach eigenen Angaben die Befragung bzw. die Motivierung der Studierenden dafür keine Probleme. Nur wenige lehnten die Teilnahme ab.

Es bedurfte allerdings sicherlich einer gewissen Konzentration, um die abgefragten Begriffe und die damit zusammenhängenden sozialen Einstellungen zum Ausdruck zu bringen. Die Befragten sollten den Fragebogen anonym ausfüllen und die Antworten „für sich“ formulieren, was die Aufgabe etwas erleichterte. Sie wurden dabei ermutigt, spontan zu antworten, da es keine ein für alle Mal ‚richtigen‘, sondern nur aufrichtige Antworten geben kann und sich die Befragung nur um die jeweilige individuelle Meinung bzw. das individuelle Verständnis dreht. Die zur Bearbeitung des Fragebogens zur Verfügung stehende Zeit wurde von der Länge der Lehrveranstaltungen bestimmt, in denen die Befragung erfolgte (was bei der Konstruktion des Fragebogens berücksichtigt worden war). Meistens jedoch, so berichteten jedenfalls die Lehrkräfte, war diese Zeit mehr als ausreichend.

#### *IV.3.1.3. Fragebogen*

*Allgemein:* Der erstellte Fragebogen<sup>19</sup> sollte dem Ziel dienen, den bewussten Bedeutungsgehalt der Begriffe ‚eigen‘, ‚fremd‘ und ‚unser‘ sowie diverse Einstellungen dazu direkt abzufragen. Die Fragen wurden in einer einfachen, verständlichen, kurz gefassten und direkten Art formuliert. Sie sollten spontane unmittelbare Reaktionen erheben, d.h. das, was an den zu klärenden Begriffen für die Befragten sozusagen selbstverständlich und ihrer Reflexion zugänglich ist. Es wurde dabei berücksichtigt, dass direkte Fragen nach den komplexen und nicht eindeutig konnotierten Begriffen als offensiv und verwirrend erlebt werden können. Bei der Auswertung wurde deswegen die emotionale Komponente, die sich in der Wortwahl der Antwort widerspiegelt, systematisch mitberücksichtigt.

*Umfang und Fragetechnik:* Unter Berücksichtigung der üblichen Einholung der personenbezogen sozialstrukturellen Daten ergaben sich 59 Fragen. Die Fragen sind je etwa zur Hälfte offen und geschlossen. Viele der offenen Fragen folgen unmittelbar auf die geschlossenen und fordern auf, die eben gegebenen „Ja/Nein“-Antworten ausführlicher zu erklären bzw. zu konkretisieren. So kommt z.B. zunächst die geschlossene Frage „Was meinen Sie, gibt es einen Unterschied zwischen den Begriffen ‚unser Mensch‘ und ‚eigener Mensch‘?“ mit zwei Antwortmöglichkeiten: „Ja“ oder „Nein“. Ihr folgt dann die offene Einladung: „Versuchen Sie, zu erklären warum“. Dieses stufenweise Prinzip der Annäherung an eine Antwort wendet der Fragebogen mehrmals an: Begriffe und Themen wurden in kleinen aufeinander bezogenen Schritten abgefragt, um die Reflexion über das jeweilige individuelle Verständnis oder den

---

<sup>19</sup> Er findet sich im Anhang.

Standpunkt zu erleichtern und um eine möglichst vollständige, allseitige Erfassung der untersuchten Deutungsmuster zu erzielen.

*Vorgehen bei der Einführung der Begriffe:* Zu Beginn des Fragebogens steht folgende Anrede: „Vielen Dank für die Teilnahme an unserer Untersuchung! Sie wird anonym durchgeführt, daher müssen weder Familien- noch Vornamen angeführt werden. Lesen Sie die Fragen bitte aufmerksam. Wenn einige Antwortalternativen angeboten werden, kreuzen Sie die Ihnen richtig scheinende an.“ Diese kurze Anleitung machte absichtlich keine Angaben zum Thema der kommenden Fragen. Die thematische Ausrichtung des Fragebogens ist an keiner Stelle explizit genannt, damit nicht bereits im Vorfeld Assoziationen zu den untersuchten Deutungsmustern geweckt bzw. in eine bestimmte Richtung gelenkt werden können. Auch die mit der Untersuchung kooperierenden Lehrkräfte machten bei der Vorbereitung und Durchführung der Befragung keine inhaltlichen Angaben dazu.

Nach den üblichen personenbezogenen Angaben kommt der Ausfüllende zu den ersten beiden eigentlichen Fragen: „Was glauben Sie, wer ‚unser‘ Mensch ist?“ und „Wodurch unterscheidet sich ‚unser‘ Mensch von ‚nicht unserem‘ Menschen?“ In einer positiven und maximal offenen Formulierung wurde demnach zunächst einmal nur nach dem Begriff ‚unser Mensch‘ gefragt; sein Pendant wurde durch eine – als selbstverständlich dargestellt – Gegenüberstellung ermittelt, die das Format der Angaben zum ‚nicht unserem Menschen‘ etwas einschränkend vorgibt: Gefragt wird (nur) nach jenen anderen Merkmalen des ‚nicht unseren Menschen‘, die ein ‚unser Mensch‘ nicht aufweist. Durch die darauf folgenden beiden Fragen – „Scheint es Ihnen, dass es zwischen den Begriffen ‚unser‘ Mensch und ‚eigener‘ Mensch einen Unterschied gibt?“ sowie „Versuchen Sie, zu erklären warum“ – wird einerseits der Begriff ‚eigen‘ eingeführt; andererseits eröffnet dieses Fragenpaar die Möglichkeit, durch den Vergleich mit dem ‚eigenen‘ zusätzliche Angaben zu ‚unserem Menschen‘ zu machen. Hier endet der Fragenkomplex, der das Deutungsmuster ‚unser‘ ermitteln soll.

Die eigentliche Befragung wurde mit dem Begriff ‚unser Mensch‘ begonnen, weil er mir etwas mehr verbreitet schien als der ‚Eigene‘. Daher war vorauszusetzen, dass die Befragten ihm ziemlich oft in den Medien bzw. in der Öffentlichkeit begegnen. Damit sollte vermieden werden, dass die Einstiegsfrage als schwierig erscheint.

*Einbau der thematischen Richtungsgeber:* Vor dem Hintergrund des federführenden methodischen Zieles, in den Fragen keine lenkenden Vorgaben zu machen, erfolgte (aus guten Gründen) mancherorts dennoch ein Rückgriff auf Formulierungen, die in eine spezifische Richtung weisen: Wurde der Begriff ‚eigen‘ in der Frage nach Unterscheidungsmerkmalen des ‚eigenen Menschen‘ von ‚unserem‘ eingeführt, erschien auch der Begriff ‚fremd‘ (bzw. ‚Fremder‘) zum ersten Mal in der Frage nach den Unterschieden zwischen einem ‚eigenem Menschen‘ und einem ‚Fremdem‘. Dieser Art der Operationalisierung per Gegensatz liegt zunächst einmal die systematische Vermutung zu Grunde, dass bei komplexen Begriffen eine di-

rekte Definition schwerer fällt als eine Definition per negationem bzw. durch Vergleich oder Abgrenzung. Daher wird den Befragten u.a. die Möglichkeit gegeben, die Bedeutung der mich interessierenden Begriffe durch ihre Abgrenzung aufzuspüren und zu erklären.

Bei der Entscheidung, die Begriffe ‚unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘ aufeinander wechselseitig bezogen zu erheben, spielte auch die (im Vorfeld der Studie gewonnene) Vermutung eine Rolle, dass diese drei Begriffe zwar eigenständige semantische Stimuli sind, aber mit ihren Bedeutungsfeldern im alltäglichen Gebrauch systematische Zusammenhänge und Überlappungen aufweisen. Bereits der einfachen Denk- und Sprachlogik folgend, führen die in ihrer Natur kategorisierenden Fragen „Wer ist ‚eigen‘?“ oder „Wer ist ‚unser‘?“ gleich auch zu den quasi entgegengesetzt formulierten Fragen „Wer ist ‚nicht eigen‘ (‚fremd‘)?“ bzw. „Wer ist ‚nicht unser‘?“ Gleichwohl sind der Gebrauch und die Bedeutung von ‚unser‘ und ‚eigen‘ wie auch von ‚nicht unser‘ und ‚fremd‘ offensichtlich nicht identisch. Die systematischen Unterschiede und Überlappungen zwischen den Bedeutungs- und Assoziationsfeldern der Begriffe standen auch im Fokus des Forschungsinteresses. Im Bewusstsein des Umstandes, dass die Übergänge fließend sind und die Abgrenzung nicht immer leicht fällt, wurden die aufeinander bezogenen Abgrenzungsfragen durch einfache, direkte Fragen nach einer Definition oder entsprechende Einstellungsfragen ergänzt.

*Methodologischer Hintergrund:* Die in ihrer Darbietung von allen im Vorfeld vorgegebenen Kontexten und Assoziationen losgelöste Ermittlungsart hat Vor- und Nachteile. Zu den Nachteilen zählt v.a. die sich immer wieder bestätigende Befürchtung, dass abstrakt formulierte Fragen genauso abstrakte Antworten provozieren. So kann man sich im Sinne einer inhaltlichen Validität nicht sicher sein, dass das Erhobene – spezifische Wortwahl, Metaphern, Vergleiche, Logikmuster usw. – den im sozialen Alltag durchaus kontext- und situationsgebundenen Gebrauch der Sprache angemessen wiedergibt.

Andererseits zielt die bloße Vorgabe der Begriffe, deren Verständnis und assoziative Felder erst ermittelt werden sollen, gerade darauf ab, die verschiedenen politischen, sozialen und/oder persönlichen Kontexte, in denen sie Gültigkeit haben und Bedeutung erlangen, *erst durch die Antworten der Befragten kennenzulernen*, ohne a priori lenkende und einschränkende Vorgaben zu machen. Die Fragen sollten somit eben nicht durch konkrete vorgegebene Situationen und Alltagsbeispiele einen begrenzten Raum schaffen, in dem die genaue Verwendung der Begriffe ‚unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zu klären ist. Im Gegenteil sollen die kurz gefassten direkten Fragen erst die assoziativen und situativen Bereiche ermitteln, in denen sich das Denken bzw. das Antwortverhalten der Befragten bewegt, wenn es mit den zu untersuchenden Begriffen konfrontiert wird.

Die gewählte Fragenart nach dem Modell „Was/wer ist...?“ soll zu einer definierenden Antwort verleiten. Die in den Fragen enthaltenen zu untersuchenden Begriffe dienen als *Ankerworte*. Sie sollen im Bewusstsein der Befragten die semantischen und assoziativen Felder

aktivieren, die im alltäglichen Leben mit dem Gebrauch der zu untersuchenden Begriffe verknüpft sind. Dadurch sollen Aufschlüsse über die soziale und politische Realität, in der sich die Befragten ansiedeln, gesammelt werden. Der erwartete Ertrag beruht auf der theoretischen Prämisse, dass Sinnkonstruktionen, Bedeutungen und Assoziationen sozial erlernt sind und daher die soziale Realität und den „sinnhaften Aufbau der sozialen Welt“ (Schütz), aus der die betreffende Person stammt, direkt charakterisieren (für Details des theoretischen Fundaments der Untersuchung vgl. Kapitel III).

*Thematische Fragen:* Dem ersten Fragenkomplex, in dem möglichst offen und direkt nach Definitionen der drei zu untersuchenden Begriffe bzw. ihrer Gegensätze ohne Vorgaben und lenkende Einschränkungen gefragt wird, folgen nun Fragen, die diverse Einstellungen zu konkreten, aus dem sozialen Alltag extrapolierten Themen abklären sollen. Es handelt sich z.B. um „Rechte der Hinzugezogenen und der Eingesessenen“, „Anwendung der Staatsgewalt gegenüber fremden und eigenen Bürgern“, „Verwässerung der eigenen Kultur durch hinzugezogene Fremde“ usw. Zwischendurch kommen auch Fragen scheinbar persönlichen bzw. psychologischen Charakters wie „Haben Sie vor einem Eigenen weniger Angst als vor einem Fremden?“, „Würden Sie eine Person anderer ethnischer Zugehörigkeit heiraten?“ und „Spüren Sie irgend eine Bedrohung oder Gefahr, die ihrer Meinung nach von den Hinzugezogenen ausgeht?“ Insgesamt tangieren die Fragen des zweiten Teils des Fragebogens ein breites Spektrum an Gefühlen und Einstellungen im Themengebiet „eigen vs. fremd“: Unterschied, Abneigung, Konflikt und Gewalt, Nationalität und Glaubenszugehörigkeit, politische Rechte, persönliche Feindschaften und die „Feinde Russlands“.

*Ethische Überlegungen:* Die Fragen des zweiten und größeren Teils des Fragebogens wirken auf den ersten Blick zum Teil irritierend und provozierend. Das liegt daran, dass sie – den einfachen und direkten Definitionsfragen folgend – nach und nach den politischen Charakter des Fragebogens offen legen. Diese sollen die Befragten erst im fortgeschrittenen Stadium des Ausfüllens erkennen können. Sie müssen aber die politische Ausrichtung der Fragen um ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ nicht unbedingt teilen bzw. nachvollziehen können, falls sie selbst bei diesem Thema keine politische Relevanz erkennen bzw. angeben möchten. Die provozierende Wirkung der Fragen ist zudem darin begründet, dass die Formulierungen auf eine bestimmte Art und Weise die emotionale Färbung von Nachdenken und Gespräch über ‚das Eigene und das Fremde‘ markieren: Durch Berührung solcher Schlüsselthemen wie ‚Gefahr‘ und ‚Angst‘, ‚Ablehnung‘, ‚Feindseligkeit‘, ‚Auseinandersetzung‘ und ‚Konflikt‘ legen sie eine spannungsreiche, konfrontative bis negative Beziehung zum ‚Fremden‘ nahe. Sie benennen auch konkrete Gruppen – Hinzugezogene, Personen anderer Nationalitäten oder Glaubenszugehörigkeiten, Personen mit abweichenden Meinungen, politische Opposition, Vertreter anderer Kulturen –, die hier stellvertretend für ‚Fremde‘ einbezogen werden.

Stimmt der oder die Befragte den vorgegebenen Einstellungen zu, d.h. solidarisiert er sich mit ihnen, kann man logischerweise davon ausgehen, dass er sie teilt. Diese einfache Opera-

tionalisierung ist die einzige nicht zu aufwändige Möglichkeit, fremdenfeindliche Einstellungen sowie Akzeptanz einschlägiger Parolen zu erheben. Wie auch im Falle zahlreicher anderer thematisch verwandter qualitativer Erhebungen ließe sich allerdings der Vorwurf formulieren, dass sich der Fragebogen fremdenfeindlicher Klischees und Ressentiments bedient und damit unerwünschte Propaganda ausübt.

Vor diesem ethischen Problem stehen Untersuchungen zur Fremdenfeindlichkeit immer wieder: Sie verlaublichen selbst einschlägige Klischees und Einstellungen und irritieren möglicherweise die Befragten, denen mitunter scheint, dass nicht nur politische Randgruppen, sondern auch mit Ansehen und Kompetenz ausgestattete Sozialwissenschaftler fremdenfeindliche Parolen bzw. Ideologien verbreiten (vgl. Heitmeyer, 2005; Borusjak 2004 mit der Aufforderung, Nationalitäten aufzulisten, deren Vertreter die Befragten nicht auf den Straßen Moskaus sehen wollen). Möglichkeiten von Verneinung oder Protest sollen aber nicht unterschätzt werden. Die vorgegebenen Antwortmöglichkeiten wie auch der teils offene Charakter der Fragen bieten durchaus die Möglichkeit, sich mit der in der Frage enthaltenen Einstellung ausdrücklich nicht einverstanden zu zeigen, kritische Überlegungen anzustellen oder zumindest Unentschlossenheit zu bekunden. Die vermutete ‚pädagogische‘ Wirkung einer solchen Protesthaltung, die die Befragten aussprechen können, ist zumindest nicht geringer als die befürchtete Propagandawirkung des durch die Fragen wiedergegebenen fremdenfeindlichen Gedankenguts. Im alltäglichen und politischen Leben kommt es immer wieder darauf an, fremdenfeindlichen (antisemitischen, rassistischen usw.) Haltungen Kritik und Protest entgegenzustellen. Eine nicht fremdenfeindliche Person zeichnet sich u.a. durch eine Sensibilität des sozialen Bewusstseins aus.

#### **IV.3.2. Themenzentrierte Interviews**

Das Ziel der Datenerhebung mittels qualitativer Interviews war die ausführliche Exploration von reflektierten wie auch nicht reflektierten Bedeutungen, Assoziationen, Tatsachen und persönlichen Erfahrungen der Befragten um die Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘. Die spezifische Wortwahl, Begriffe, Assoziationen, Deutungsmodelle und Interpretationen relevanter Ereignisse sowie Kennzeichen des sozialen Alltags der Interview-Partner sollten zu Wort kommen können; die Perspektive der Interviewten war beschreibend und verstehend zu rekonstruieren.

Für die vorliegende Studie wurden themenzentrierte Interviews gewählt, die einen gewissen Grad an Standardisierung aufweisen. Die Interviewerin verfügte zwar über einen Katalog von vorab überlegten Fragen und Themen, doch kam es v.a. darauf an, die Fragen bzw. Themen „so im Fluß der Kommunikation zu platzieren, dass sie sich möglichst bruchlos einfügen“ (Hildenbrand, 1980, S. 41). Die zur erforschenden Begriffe und Deutungsmuster wurden nach Möglichkeit nicht direkt abgefragt, sondern mittels Annäherung abgetastet, um das Re-



levanzsystem und die Sinnkonstruktionen der Interview-Partner möglichst unverzerrt zu ermitteln. Der Leitfaden des gesamten Interviews und das Thema eines jeweiligen Abschnitts des Interviewgesprächs wurden nicht offen angekündigt. Der Interview-Partner konnte sie oft nicht oder nicht sofort erkennen.

In den hierfür durchgeführten Interviews wurde das eingehalten, was prinzipiell für das offene qualitative Interview gilt: Es war im Stil einer ausführlichen alltäglichen Unterhaltung aufgebaut – jedoch unter Berücksichtigung bestimmter methodologischer Richtlinien (Hildebrand, 1980). Die Interviewerin passte ihre Fragen weitgehend der anderen Seite und ihren Antworten an. Die Fragen sollten soweit wie möglich (scheinbar) durch die Antworten provoziert werden bzw. aus ihnen logisch hervorgehen. Eine solche Asymmetrie im Gespräch ist auch für manche Alltagsgespräche nicht untypisch (Lamnek, 1995b).

Alle Interviews lagen als Tonbandaufzeichnungen vor. Die Auswertung basierte auf transkribierten Fassungen mit der Angabe von nonverbalen Aspekten wie Redepausen, Stottern, Lachen, Senken und Heben der Stimme sowie allen Wortbruchstücken wie „hm“ und „ä-ä“. Die vollständige Transkription ist deshalb wichtig, weil die Analyse nicht nur herausarbeiten wollte, *was* die Interview-Partner meinen oder erzählen, sondern auch, *wie* sie das tun: Die Art und Weise der Darstellung trug neben ihren Inhalten zur Exploration der interessierenden Deutungsmuster bei. Wichtig ist dabei z.B., wie lange ein Thema im Fokus der Aufmerksamkeit bleibt, wie oft man zu einem Gedankensegment oder einer Meinung zurückkehrt (unter Umständen unaufgefordert bzw. scheinbar entgegen der Logik des Gesprächs), wie sicher der Redefluss ist und ob er sich nicht von einem Thema zum anderen ändert usw. Es wurden auch Protokolle der Interviewsituation erstellt.

Bei der inhaltlichen Auswertung wurden die Interviews zunächst thematisch in Segmente aufgeteilt, die sehr oft die Struktur und die Logik des Interviewleitfadens erkennen ließen. Zunächst wurde auf die spontane Verwendung von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ geachtet, d.h. auf Themen und Kontexte, in denen diese Begrifflichkeit als angemessen oder unumgänglich betrachtet worden war. Hinzu kam die Beachtung einer ähnlichen bzw. korrespondierenden Wortwahl sowie der Argumente und Themen, die dem Deutungsmuster ‚eigen vs. fremd‘ zuordenbar sind. Mit anderen Worten: Es wurde darauf geachtet, ob der oder die Befragte irgendwie verschiedene soziale Trennungen und Abgrenzungen vornimmt (v.a. was die eigene Person betrifft), gruppenspezifische Metaphern verwendet, über soziale Zugehörigkeiten nachdenkt oder von entsprechenden Ereignissen (Konflikten) berichtet, fremdenfeindliche Ressentiments, gängige Vorurteile oder Angst gegenüber irgendwelchen Personen oder Gruppen äußert, ob und wie er oder sie sich zu politischen Fragen (Rechte von Hinzugezogenen, Krieg in Tschetschenien usw.) positioniert.

Bei der inhaltsanalytischen, explikativen Auswertung geht es – im Sinne der qualitativen Sozialforschung – nicht um statistische Repräsentativität, sondern um das Typische, um die

Konstruktion von Typen, die über den Einzelfall hinaus von gesellschaftlicher Bedeutung sind. Im Sinne einer generalisierenden Analyse blickt man bei der Textauswertung über das einzelne Interview hinaus, um zu allgemeineren Erkenntnissen und Aussagen zu kommen. Lamnek formuliert die Auswertungsstrategie wie folgt:

„1. Man sucht nach *Gemeinsamkeiten*, die in allen oder einigen Interviews aufgetreten sind. Dies kann ein erster Schritt für eine *typisierende Generalisierung* sein.

2. Die Unterschiede zwischen den Interviews dürfen nicht ‚unter den Teppich gekehrt‘ werden. Deshalb kommt es darauf an, *keine artifizielle Homogenität* entstehen zu lassen, sondern die *inhaltlichen* (vielleicht auch methodischen) *Differenzen der Interviews herauszuarbeiten*.

3. Gemeinsamkeiten und Unterschiede ergeben bei weiterer Analyse möglicherweise *Syndrome oder Grundtendenzen, die für einige oder alle Befragten typisch* erscheinen“ (Lamnek, 1995b, S. 109; Hervorhebung im Original).

In der abschließenden Phase der kontrollierenden Interpretation wurden die ausgewerteten Interviews mit mindestens einer weiteren Person mit Russisch als Muttersprache und Kenntnissen der Gesellschaft Russlands diskutiert, um eine interpersonale Prüfung der von der Interviewerin vorgenommenen Interpretationen zu leisten.

Die Interviewsituation wurde protokolliert. Jedem im Folgenden dargestellten ausgewerteten Interview werden kurze Schilderungen der Gesamtsituation und des Antwortverhaltens des jeweiligen Interview-Partners (mit Angaben zum Ort und Verlauf des Gesprächs) vorangestellt.

#### *IV.3.2.1. Interviewleitfaden*

Die zentrale Forderung an die Methode der Interviews war, dass die Interview-Partner ihre eigene Sichtweise aufzeigen und eigene Deutungen vornehmen konnten. Es wurde darauf geachtet, dass die Fragen zwar zielorientiert sind, jedoch möglichst eng an erzählende oder berichtende Antworten, spontane Äußerungen und Darstellungen der Interview-Partner anknüpfen. Die Forscherin übte möglichst wenig Einfluss aus. Die Interviews dauerten im Durchschnitt zwischen 45 und 60 Minuten. Vor Beginn wurden die Interview-Partner über den Verwendungszweck der Interviews folgendermaßen informiert: Es handle sich um eine soziologische Studie zu den gegenwärtigen Lebensbedingungen sowie allgemein zur gegenwärtigen Situation in Russland. Es wurde Anonymität zugesichert und die Einwilligung zur Tonaufzeichnung des Gesprächs erbeten. Die ersten Minuten des Gesprächs galten meist einem Bericht des Interview-Partners zur eigenen Person sowie vertiefenden Nachfragen der Interviewerin. Das Ziel dabei war, etwas über die soziale Herkunft und die Art der Beschäftigung (Studium bzw. Beruf) der Befragten zu erfahren sowie ihre momentane persönliche Le-

bens- und Wohnsituation zu erkunden, aber auch durch eine Vorstellung der eigenen Person eine ungezwungene Gesprächsatmosphäre zu schaffen.

Da die zu untersuchenden Deutungsmuster im Alltagsbewusstsein Russlands bisher kaum erforscht sind, gestaltete sich das Vorgehen explorativ. Um an die betreffenden Strukturen des Alltagsbewusstseins in den Interviewgesprächen zu gelangen, bedurfte es bei der Zusammenstellung des Interviewleitfadens einer gewissen Kreativität. Offensichtlich kann in einem Interview nicht der ganze Komplex der Deutungen im Bereich der Gegenüberstellung ‚eigen vs. fremd‘ abgefragt bzw. zum Ausdruck gebracht werden. Der Interviewleitfaden schloss somit einige wenige thematische Abschnitte ein, mit deren Hilfe die für jeden Interview-Partner *typischen* einschlägigen Muster des Sprachgebrauchs, des sozialen Denkens und der Wahrnehmung der sozialen Umgebung wie auch der Deutung der sozialen und politischen Geschehnisse zu erheben waren. Diese methodische Entscheidung stützte sich auf die bereits besprochene Vermutung, dass die russischen Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ insofern situationsübergreifend sind, als sie sich anhand sehr vieler alltagsnaher Themen erheben lassen würden.

Je nach den zu Beginn des Gesprächs bzw. in der Phase der Vorstellung der eigenen Person, bereits angesprochenen Themen und Alltagsbereiche wurde der Verlauf des Interviews Schritt für Schritt auf folgende Themengebiete gelenkt:

1)*Freundes- und Bekanntenkreis, gemeinsame Beschäftigungen.* Dieser Bereich ist wichtig, weil er Aufschlüsse über die individuelle Strukturierung von nahen Bindungen und deren Bedeutung im Leben der Interview-Partner gibt. Zudem lassen diverse Vorstudien und Beobachtungen darauf schließen, dass der Begriff ‚eigen‘ in Russland eng mit Solidarität, kumpelhaften Beziehungen und eventuell auch Freundschaft verbunden ist (vgl. Kapitel II.).

In den Darstellungen der Interview-Partner waren für mich v.a. folgende Fragen von Interesse: Wurden relevante Auswahlkriterien bei der Freundeswahl genannt? Wie homogen und wie groß ist der betreffende Freundeskreis? Wie grenzt er sich von anderen Teilen der sozialen Umgebung ab? Resultiert aus dem Umstand, Teil eines bestimmten Freundeskreises zu sein, ein spezifisch geprägtes Selbstbild? Wurden irgendwelche Umgangspraktiken in Hinblick auf tatsächliche oder befürchtete Loyalitätskonflikte geschildert?

2)*Ziele, berufliche und persönliche Präferenzen, Träume, Pläne wie auch Enttäuschungen und Kränkungen.* Dieser Abschnitt diente v.a. dem Ziel, das Bild und den allgemeinen Deutungshorizont des jeweiligen Interview-Partners zu vervollständigen und einen Übergang zum Lebensalltag sowie den wichtigsten Interessen und Beschäftigungen zu leisten.

Aus den Darstellungen der Interview-Partner in diesem Abschnitt sollten zusätzliche Aufschlüsse über ihren Umgang mit Konflikten wie auch über ihre Selbstpositionierung im wahrgenommenen sozialen Umfeld (im Hinblick auf Gefühle von Ablehnung und Akzeptanz) sowie u.U. Einzelheiten über dieses gewonnen werden.

*3) Reisen in und außerhalb Russlands, eigene Auslandserfahrungen, Vergleich zwischen Russland und dem Ausland, Wahrnehmung Russlands durch seine Nachbarn und umgekehrt.*

Dieser Interviewabschnitt handelte erneut von den konkreten Lebens- und Alltagserfahrungen der Interview-Partner. Es ging v.a. um die Erfahrung der unmittelbaren Konfrontation mit anderen sozialen, politischen und kulturellen Ordnungen und um den Umgang damit.

Von Interesse waren hier also v.a. die reflexiven Überlegungen der Interview-Partner über das Eigenbild: Versucht man einen Wechsel der Perspektiven dergestalt, dass man sich in die Lage der Außenstehenden versetzt und mit ihren Augen auf das eigene Land blickt? Wie wird Russland von außen wahrgenommen? Welche Differenzen in der Wahrnehmung zwischen einem selbst und Außenstehenden werden aufgefasst und wie werden sie erklärt? Was sind die eigenen Fremdheitserfahrungen? Werden sie reflektiert? Und wenn ja, wie?

*4) Information/Medien/Nachrichten.* Dieser Interviewabschnitt thematisierte v.a. die Medien, den Nachrichtenkonsum und die Wahrnehmung der Medienlandschaft durch die Interview-Partner. Begründet war dieser thematische Abschnitt durch die Häufung des Ausdrucks ‚unser‘ in den Namen verschiedener Radio- und Fernsehsendungen. Es wurde versucht, auf solche Sendungen zu sprechen zu kommen und zumindest das in St. Petersburg relativ bekannte „Unsere Radio“ ausführlicher zu besprechen.

In den Darstellungen der Interview-Partner in diesem Abschnitt war für mich v.a. Folgendes wichtig: Wird der häufige Gebrauch des Wortes ‚unser‘ in den Medien überhaupt wahrgenommen? Wenn ja, machen sich die Interview-Partner Gedanken darüber, wer damit gemeint ist? Welche Personenkreise werden im Allgemeinen mit ‚unser‘ assoziiert? Inwiefern wird der Gebrauch von ‚unser‘ von den Interview-Partnern als angemessen erachtet?

*5) Politisches Tagesgeschehen.* Dieser thematische Abschnitt wurde als logische Fortführung des Gesprächs über die Medien dargestellt. Hier wurde v.a. versucht, auf zwei der im Winter 2004/2005 vorhandenen „Brennpunkte“ der Innenpolitik Russlands einzugehen, nämlich Migration und den Krieg in Tschetschenien, ohne das sehr heikle Terrorismus-Thema zu berühren. Dazu ließ sich plausibel vermuten, dass beide Themen eng mit

innergesellschaftlichen – und konkret ethnischen wie politischen – Brüchen verbunden sind.

In den Darstellungen der Interview-Partner waren folgende Punkte besonders relevant: Geben sie gängige fremdenfeindliche Klischees und Parolen wieder? Weicht ihre Sichtweise auf die beiden Problembereiche von der in den (vorwiegend gleichgeschalteten) Medien verbreiteten Sichtweise ab? Haben sie zu den beiden „problematischen“ Themen eine eigene Meinung? Wenn ja, wie wird sie formuliert?

6) *Neuer Feiertag*. Dieses Thema bot sich aus aktuellem Anlass an: Die Interviews fanden im Winter 2004/2005 statt, d.h. kurz nachdem der in der UdSSR traditionell mit viel Aufwand und Militärparaden begangene Jahrestag der Oktoberrevolution (7. November) durch einen Beschluss des russischen Parlaments aus dem offiziellen Kalender gestrichen und durch einen „Tag der nationalen Einheit“ (4. November) ersetzt worden war. Angeblich wurde Moskau an diesem Tag des Jahres 1612 von polnischen Okkupanten befreit (auch wenn die tatsächlichen geschichtlichen Ereignisse dem nur zum Teil entsprechen oder ungeklärt sind). Die Wahl des historischen Anknüpfungspunktes für den neuen Feiertag und die offiziellen Verlautbarungen dazu legten nicht nur antipolnische<sup>20</sup> und imperiale, sondern auch in einem weiteren Sinne fremdenfeindliche Einstellungen nahe.<sup>21</sup> 1996 bis 2004 war der 7. November als „Tag der Einheit und Versöhnung“ bezeichnet worden, was ganz andere Assoziationen geweckt hatte.

Die Auswertung der Positionen und Meinungen der Interview-Partner stützte sich später auf folgende Leitfragen: Wie wichtig gelten „Versöhnung“ und „Einheit“ für die gegenwärtige Gesellschaft Russlands? Was wird konkret unter „Versöhnung“ und „Einheit“ verstanden? Welche Teile der Gesellschaft Russlands werden gemeint, wenn man in diesem Kontext von „Versöhnung“ und „Einheit“ spricht? Wie wird die Notwendigkeit eines neuen Feiertages („nationale Einheit“ statt „Versöhnung“) erklärt bzw. gedeutet?

7) *Geschichtskenntnisse, Wahrnehmung der sowjetischen Geschichte und ihres gegenwärtigen Stellenwertes; das Problem des „nahen Auslands“*

Dieser thematische Abschnitt ging aus dem Gespräch über den neuen Feiertag logisch hervor. Er diente v.a. der Positionierung der Interview-Partner gegenüber der sowjetischen Geschichte und damit der Frage, welche politischen und sozialen Konsequenzen des Zusammenbruchs der Sowjetunion und ihrer Ideologie sie wahrnehmen und wie sie bewertet werden. Der Zusammenhang dieser Frage mit dem Deutungsmuster ‚eigen – unser –

<sup>20</sup> Viele in Russland fühlen sich von Polen „verraten“, ist es doch ein slawisches Land – und „trotzdem“ der NATO beigetreten und für seine skeptische Einstellung gegenüber Russland (und seine positive zu den USA) bekannt.

<sup>21</sup> 2005 wurde der neue Feiertag zum ersten Mal offiziell begangen. Rechtsextremisten, Nationalisten und offen faschistische Parteien hielten in Moskau und anderen Städten Aufmärsche ab und propagierten dabei u.a. fremdenfeindliche Parolen.

fremd‘ konnte sich v.a. aus dem Umstand ergeben, dass der von der „Perestrojka“ und der folgenden postsowjetischen Transformation ausgelöste gesellschaftliche Wandel etliche Spaltungen und Polarisierungen in der Gesellschaft Russlands schuf oder zu Tage brachte. Ein wichtiges Thema aus diesem Bereich ist das, was man als Verantwortung vor der Geschichte bezeichnen könnte: Es betrifft sowohl die Staatsverbrechen wie auch die Umstände für das Scheitern des Sowjetsystems und den Zerfall der UdSSR, der im heutigen Russland vielfach mit auf „Fremde“, „ausländische Einflüsse“, den „Westen“, „Zionisten und Freimaurern“ usw. gezielten Verschwörungstheorien „erklärt“ wird.

Bei der Auswertung dieses Interviewabschnitts wurde daher v.a. darauf geachtet, dass bei der Wahrnehmung der sowjetischen Geschichte wie auch der postsowjetischen Entwicklung zwischen ‚eigenen‘/‚unseren‘ und ‚fremden‘ bzw. ‚nicht unseren‘ Akteuren und Verantwortlichen differenziert wird. Mitunter war auch der Differenzierungsfaktor – z.B. politisch, ethnisch, sozial usw. – von Interesse.

Im Verlauf des Interviews konzentrierte sich somit das Gespräch nacheinander auf diverse Alltagsbereiche, um Aufschlüsse über die wahrgenommenen oder vorgenommenen Differenzierungen im sozialen Umfeld zu bekommen. Meistens gelang das, wenn die Interview-Partner von Konflikten, wahrgenommenen Spannungen oder ihren Reflexionen (hauptsächlich Befürchtungen) zu potenziellen Auseinandersetzungen erzählten. Dabei waren v.a. jene Konflikte von Bedeutung, die sich entlang der wahrgenommenen oder selbstständig vorgenommenen Differenzierung nach den Mustern ‚wir und nicht wir‘/‚unser vs. nicht unser‘/‚eigen vs. fremd‘ entwickeln. Der Gegenstand des Konflikts war meistens weniger als die Wahrnehmung der Konfliktseiten von Interesse. Geachtet wurde insbesondere auf:

- die Darstellung der Trennlinien im Konfliktgeschehen;
- die Selbstzuordnung der Interview-Partner in Hinblick auf die von ihnen vorgenommenen oder perzipierten Konfliktlinien;
- wie die Interview-Partner die in die Auseinandersetzungen verwickelten Seiten bezeichnen und wie sie auch andere, aus dem sozialen Alltag von ihnen besonders hervorgehobene Personenkreise charakterisieren;
- in Betracht gezogene Lösungsvorschläge und Strategien zur Beilegung (oder auch Fortführung) der Konflikte.

Insgesamt, d.h. unabhängig von der jeweiligen thematischen Ausrichtung des Gesprächs, wurde bei der Auswertung der Interviews v.a. auf den spontanen Gebrauch der hier interessierenden Begriffe geachtet und daraus zu rekonstruieren versucht, mit welchen Bedeutungen und Assoziationen diese Begriffe ausgestattet werden.

#### *IV.3.2.2. Auswahl der Interview-Partner*

Die Rekrutierung der Interview-Partner erfolgte über die Netzwerke meiner Kollegen und Bekannten in St. Petersburg. Die einzuhaltenden Bedingungen waren (1) ein Alter zwischen 18 und 24 Jahren und (2) Studium an einer Hochschule. Somit entsprach das Profil der Interview-Partner dem Profil der Stichprobe, die der standardisierten Befragung unterzogen wurde – mit dem Unterschied, dass an den Interviews auch Studierende von Hochschulen in anderen Städten Russlands teilnahmen. Meistens wurden potenzielle Interview-Partner im Auftrag der Forscherin von bekannten vermittelnden Personen angesprochen und nach ihrer Bereitschaft gefragt, an einer solchen Studie teilzunehmen. Im Falle einer Einwilligung setzte ich mich mit ihnen persönlich in Verbindung. Insgesamt konnte ich 22 Interviews aufzeichnen.

### **IV.4. Darstellung der Untersuchungsergebnisse**

#### **IV.4.1. Durch die Befragung gewonnene Bedeutungen der untersuchten Begriffe**

An der Befragung nahmen 210 Studierenden teil, 200 Fragebögen ließen sich auswerten. Die Stichprobe enthält viel mehr Frauen (142) als Männer (53); fünf Personen verschwiegen ihr Geschlecht. Der höhere Anteil der Frauen spielt bei der Altersverteilung in der Gesamtstichprobe der Befragten keine Rolle: Altersverteilungen bei Männern und Frauen stimmen überein. Die absolute Mehrheit der Befragten (156) war zwischen 18 und 20 Jahren alt. Das Durchschnittsalter lag bei 19,2 Jahren, Modalwert war 19 Jahre (98 Personen). Eine Person gab ihr Alter nicht an.

Lediglich acht Befragte haben in ihren Antworten einen Protest gegen die Fragen des Fragebogens bzw. die damit nahe gelegte Trennung zwischen ‚unseren‘ und ‚nicht unseren‘ bzw. ‚eigenen‘ und ‚fremdem‘ Menschen zum Ausdruck gebracht.

##### *IV.4.1.1 ‚Unser Mensch‘ aus der Sicht der St. Petersburger Studierenden*

Der erste Schritt in der Auswertung der Antworten lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- Die überwältigende Mehrzahl der gegebenen Definitionen zeichnet kein Portrait des ‚unseren Menschen‘, benennt keine seiner Merkmale und Eigenschaften. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen ruft die Frage nach dem ‚unseren Menschen‘ nicht das Bild einer bestimmten Person oder einer konkreten, benenn-

baren Personengruppe hervor: Diese Kategorie scheint somit zunächst prinzipiell für alle offen zu sein.

- Andererseits erweist sie sich als durch die Art der Beziehung definiert, welche die Respondenten mit dem ‚unseren Menschen‘ verbinden. Ausgehend von den Formulierungen der erhobenen Antworten ergibt sich zwar kein konsistentes Bild des ‚unseren Menschen‘, aber man erfährt, wie sich der oder die Befragte mit ihm verbunden sieht. Mit anderen Worten: Man sieht, welche Art der Verbundenheit als Bedingung formuliert wird, um jemanden als ‚unseren Menschen‘ bezeichnen zu können oder zu wollen.

Um welche Formen von Beziehungen handelt es sich genau?

Die meisten Studierenden sprechen bei ihren Definitionsversuchen des ‚unseren Menschen‘ von dessen *Ähnlichkeit* oder sogar *Übereinstimmung* mit sich selbst, mit einem abstrakten „Wir“ oder gar ohne einen erkennbaren Bezug. Dies wird entweder unmittelbar durch Wörter wie „ähnlich“ oder „stimmt überein“ oder durch Hilfskonstruktionen wie „zusammen mit mir“, „wie wir auch“, „so wie ich“ usw. zum Ausdruck gebracht. Eine Zusammenfassung dessen, worauf sich Ähnlichkeit und/oder Übereinstimmung beziehen, ergibt eine lange Liste: Lebensansichten, Überzeugungen, Meinungen, Geschmäcker, Zuneigungen, Interessen, Gedanken, Gefühle u.a. Formalere Charakteristika wie Alter, Geschlecht, Parteizugehörigkeit oder Berufsausübung fehlen demgegenüber. Alle Nennungen beziehen sich auf Merkmale, die im Bereich persönlicher bzw. idiosynkratischer Ausprägungen liegen und formal relativ schwer zu erfassen sind.

Zum Teil wurde in den Antworten zusätzlich ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich diese Kategorie a priori nicht auf bestimmte Personen beschränken lässt. Ein Beispiel dafür lautet etwa: ‚Unser Mensch‘ „kann faktisch jeder sein, der mit seinen Überzeugungen und anderem uns nahe steht“. In einigen wenigen Fällen sollten alleine pauschale Ähnlichkeit und Verbundenheit ausreichend sein: „Das ist jemand, der für uns ist, er denkt und handelt wie wir“ oder „Er ist uns nah, er ist so wie wir“. Zusätzlich haben die Studierenden immer wieder den Kontakt mit einem solchen ‚unseren Menschen‘ als „angenehm“, „nett“, „interessant“ oder sogar „gemütlich“ (*ujutno*) beschrieben. Der Gedanke an den Umgang mit ihm ist offenbar emotional ausschließlich positiv besetzt. In manchen Antworten kehrt sich die Kausalität um: Zum ‚unseren Menschen‘ wird derjenige designiert, der beim Umgang ausschließlich positive Emotionen hervorruft.

Zudem beschreiben die Studierenden einen ‚unseren Menschen‘ – ausschließlich oder zusätzlich (etwa in jedem dritten Fragebogen) – als einen guten Bekannten oder Freund: Er sei jemand, mit dem man „am häufigsten im Kontakt steht und der diesem Kontakt gegenüber offen ist“, „mit dem man gemeinsame Themen für einen häufigen Kontakt hat“ oder „der eine



Gruppe von Menschen gut kennt, für die er ein ‚Unserer‘ ist“. Ein besonders wichtiger Begriff ist dabei der Begriff *obščenie*, der einen Bezug zu einem breiteren Umfeld des zwischenmenschlichen Umgangs herstellt. Dieses oben mit „Kontakt“ wiedergegebene Wort ist schwer kurz, aber treffend ins Deutsche zu übersetzen und zeigt so bereits, dass es den Zugang zu einem spezifischen Phänomen der russländischen Gesellschaft eröffnet. Es meint erheblich mehr als nur ein Gespräch oder auch längere Kommunikation. *Obščenie* schafft einen Raum für zwischenmenschlichen Austausch und stellt zugleich die Ausgangsbedingungen, das *Mittel* und die *Strategie* dar, mit der mehr oder weniger tiefe persönliche Beziehungen aufgebaut und erhalten werden können. Es dient dem Ausprobieren einer Bindung, es unterzieht sie einer Art Prüfung. Mit *obščenie* ist daher meistens bereits die erste Stufe einer zwischenmenschlichen *Gegenseitigkeit* und *Verbindung* gemeint, worin die Hoffnung oder Erwartung investiert wird, die Verbindung als gelungen zu erleben und erhalten zu können.

An dieser Stelle möchte ich kurz zusammenfassen: Die meisten gegebenen Definitionen des Begriffs ‚unser Mensch‘ sind dem Bereich persönlicher zwischenmenschlicher Beziehungen zuzuordnen, in dem Jugendliche und junge Erwachsene ihre ersten Bindungsmuster und Erfahrungen von Verantwortung und gegenseitiger Verlässlichkeit ausprobieren. ‚Unser Mensch‘ wird als jemand definiert, der zu einer bestimmten Umgebung gehört, mit ihr verbunden ist und darin gültige wichtige Präferenzen teilt. Allerdings wird Ähnlichkeit – bis zur vollen Übereinstimmung – auf eher abstrakter Ebene wie „gleiche Lebensansichten“ oder „gleiche Denkweise“ gefordert, was das Bild eines ‚unseren Menschen‘ zunächst diffus bzw. undifferenziert erscheinen lässt. Dieses Bild impliziert jedoch gleichzeitig eine kategorische Forderung: Die zum Teil mit sehr rigiden Einschränkungen wie „genau wie ich“, „stimmt absolut überein“ oder „ist mir in allem ähnlich“ beschriebene Beziehung setzt keine Flexibilität oder Heterogenität voraus und stellt ohne Zweifel eine äußerst strenge Bedingung der Zugehörigkeit dar, ohne dass die Bezugsgruppe greifbar charakterisiert wäre.

Bezieht man sich auf die Mehrheit der Antworten, geben hauptsächlich persönliche Beziehungen den Maßstab an bzw. sie stellen quasi das Koordinatensystem dar, innerhalb dessen der Begriff ‚unser‘ zum Einsatz kommt. Doch einige wenige Definitionen lassen Zweifel aufkommen, inwiefern die Befragten in Bezug auf *obščenie* und bei der Forderung nach einer Übereinstimmung der Lebensansichten und individuellen Geschmäckern tatsächlich ausschließlich den privaten Kontext in Blick hatten. So werden z.B. in den Antworten „‚Unser Mensch‘ ist ein Russe“<sup>22</sup>, „ein Mensch, der die gleiche Tätigkeit ausübt wie ich“ oder „ein guter Bekannter“ drei völlig verschiedene, aber gleichwertig gemeinte Definitionen gegeben. Sie stellen aber keine Deckungsgleichheit her, denn natürlich kann nicht jeder Russe ein guter Bekannter sein, und nicht alle guten Bekannten dürfte den gleichen Beruf

<sup>22</sup> Der für Deutschsprachige ungewöhnlich klingende Begriff „Russe“ ist eine Übersetzung von „rossijanin“, der die Einwohner Russlands (unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit) bezeichnet. Ein ethnischer Russe (mit welcher Staatsbürgerschaft auch immer) ist hingegen ein „russkij“. Diese Unterscheidung war in sowjetischer Zeit unbekannt gewesen.

ausüben. Hier verknüpfen sich private Bezüge (gleiche Tätigkeit, Bekannter) mit einer politischen Dimension (Russländer).

Letzteres kommt bei der Restgruppe der Befragten, die sich ausschließlich auf Russland, russische ethnische Zugehörigkeit und/oder russländische Staatsangehörigkeit bezogen, noch deutlicher zum Ausdruck. Die *gleiche* Bedingung – Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung – wird also bei der Minderheit der Befragten konkret und zugleich noch kategorischer: Für sie ist ein ‚unser Mensch‘ jemand, der z.B. „durch irgend etwas einem russischen Menschen ähnlich ist“, „ein russischer Mensch oder ein Mensch unserer Nationalität“ oder ein „Staatsbürger Russlands“ ist. Selbst wenn angegeben wird, es sei jemand, „der seinen Ansichten und Handlungen nach ins Kollektiv passt oder dessen Ansichten mit der Mehrheit übereinstimmen“, sowie jemand, „der Mitgefühl und Verständnis für die Mehrheit der Menschen seiner Heimat hat“, verlassen diese Deutungen das Bezugssystem der privaten Beziehungen. Sie sind insofern auf einer politischen Ebene angesiedelt, als es um russische ethnische Herkunft, Staatsangehörigkeit Russlands und die russländische Gesellschaft geht.

Vor diesem Hintergrund möchte ich exemplarisch zwei Deutungen gegenüberstellen, nämlich „‚Unser Mensch‘ ist jemand, der gleiche Interessen und die gleiche Denkweise hat wie ich“ und „Dies ist ein Russe (*russskij*), der sein ganzes Leben lang in Russland lebte.“ Der erste Satz, der Prototyp der Mehrheit der Antworten ist, gibt im Gegensatz zum zweiten keinen Aufschluss über das Zustandekommen der als Bedingung formulierten Übereinstimmung; er benennt gleich das gewünschte Ergebnis, und zwar auf der Ebene der persönlichen Interessen, Einstellungen und Denkstile. Lediglich eine kleine Restgruppe der Befragten machte explizit, *wodurch* – und zwar durch ethnische und/oder nationale Herkunft – die geforderte Ähnlichkeit/Übereinstimmung zustande kommen soll. Bei der Mehrheit der Antworten folgen der Formulierung dieser Bedingung – bezogen auf Lebensansichten, Interessen, Denkweise usw. – keine Hinweise darauf, wodurch sie entsteht und von wem die Bedingung erfüllt werden kann; dies bleibt offen bzw. unausgesprochen, obwohl dies ein entscheidender Hinweis wäre, wer ein ‚unser Mensch‘ sein bzw. werden kann.

Allerdings ist es gerade diese spezifische Definitionsunschärfe in der Mehrheit der erhobenen Antworten, verbunden mit dem hohen Stellenwert der Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung des ‚unseren Menschen‘ mit der eigenen Person oder dem Kollektiv, zu dem man sich zugehörig fühlt, die dieses Deutungsmuster für ideologische bzw. politische Manipulationen offen und anfällig macht und es somit mit einem verdeckten politischen Potenzial ausstattet: Das Zustandekommen der Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung ist zweifelsohne eine wichtige Frage. Sie tritt noch stärker hervor, wenn man sich dem Ausdruck ‚nicht unser Mensch‘ widmet.

#### IV.4.1.2. *‚Nicht unser Mensch‘: kein Gegenbild zu ‚unserem Menschen‘*

Etwa jeder Dritte der befragten Studierenden gab seine jeweilige Definition des ‚nicht unseren Menschen‘ nach einem einfachen Prinzip: Sie formulierten einen Gegensatz zur eigenen Definition des ‚unseren Menschen‘ mit Hilfe des Negationspartikels *ne* (nicht), so wie sich auch der Ausdruck ‚nicht unserer Mensch‘ vom ‚unseren Menschen‘ nur durch ein ‚nicht‘ unterscheidet.

Die meisten Antworten überraschen jedoch insofern, als sie überhaupt kein Gegenbild anbieten: Sie greifen nicht auf die einfache Negation zurück, sondern weisen eine qualitative Verschiebung sowohl des Inhalts als auch des Bezugssystems auf, mit denen der ‚nicht unsere Mensch‘ versehen wird. Diese neue Qualität der Bedeutung äußert sich in seltenen Fällen in einer lediglich leichten neutralen Veränderung der genannten Charakteristika, z.B. ‚unser Mensch‘ – „teilt unsere Ansichten“; ‚nicht unser Mensch‘ – ist „jemand aus einem anderen Kreis“. Wesentlich häufiger kommt es aber zu einer weiteren Zuspitzung bzw. Verabsolutierung oder zu einem ‚Ebenensprung‘, d.h. einer Ausweitung des Maßstabes der Betrachtung.

Dieses Phänomen lässt sich mit folgendem Beispiel illustrieren. Der von einer Studentin gegebenen Antwort „Der ‚unsere Mensch‘ ist jemand, dessen Gedanken, Gefühle und Interessen meinen eigenen ähnlich sind“ folgt: „Ein ‚nicht unserer Mensch‘ kann mit den ‚Unseren‘ in keinem Kontakt [*obščenie*] stehen.“ Aus der Umkehrung der ersten Definition, die etwa „jemand, dessen Gedanken, Gefühle und Interessen meinen eigenen *nicht* ähnlich sind“ heißen müsste, ergibt sich nicht zwangsläufig, dass man keinen Kontakt zu diesem Menschen haben kann. Doch die Befragte leistet sich einen solchen ‚Sprung‘, eine qualitative Steigerung bzw. Radikalisierung der wahrgenommenen Differenz des ‚nicht unseren Menschen‘. Die negative Einstellung der Befragten zu ihm ist offenkundig.

Anhand folgender Beispiele soll nochmals verdeutlicht werden, was ich mit ‚inhaltlichem Sprung‘ und ‚neuer Qualität der Bedeutung‘ meine. Heißt es über den ‚unseren Menschen‘, dass „er mir nah und ähnlich“ ist, so wird der ‚nicht unsere Mensch‘ als jemand beschrieben, mit dem man „absolut nichts gemeinsam“ hat oder dem man „überhaupt nicht trauen“ kann. Nach dem gleichen logischen Prinzip wird jemandem, der „aus unserer Gesellschaft kommt“ und daher ‚unser Mensch‘ ist, ein ‚nicht unser Mensch‘ gegenübergestellt, der „unsere Gesellschaft nicht versteht“. Oder neben einem ‚unseren Menschen‘, der „für uns ist, denkt und handelt wie wir“, steht der ‚nicht unsere‘, der „versucht, sich hervorzutun, aber durch etwas Schlechtes“. Eine Ausweitung des Maßstabes der Betrachtung liegt z.B. vor, wenn ‚unser Mensch‘ „meine Interessen teilt“; ‚nicht unser Mensch‘ sei dagegen jemand, der „andere Einstellungen zur Außenwelt und Wirklichkeit“ habe. Werden also in der ersten Antwort nur „gemeinsame Ziele“ genannt, enthält die nächste gleich eine ganze Liste – „andere Lebensansichten, andere Ziele, andere Mentalität sowie andere Bräuche und Traditionen“ oder „anderer Charakter, andere Interessen und andere Nationalität“.

Die Vermutung, dass die beiden Ausdrücke in einer Relation wie zwei semantisch auf der gleichen Ebene angesiedelte Antonyme („x“ und „nicht x“) stehen, wird durch die Antworten der St. Petersburger Studierenden nicht bestätigt. Das Anders-Sein des ‚nicht unseren‘ Menschen und die Distanz zu einer Person, die ihn als solchen bezeichnet hat, fallen wesentlich gewichtiger aus und betreffen viel mehr Ebenen als das bei Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung mit ‚unserem Menschen‘ der Fall ist. Zwischen den Antworten auf die erste und die zweite Frage tut sich eine ‚logische Lücke‘ auf. Die deutliche Verschärfung der Bestimmungskriterien beim Übergang zum ‚nicht unseren Menschen‘ wird vorgenommen, ohne dass sie die Respondenten weiter thematisieren.

Darüber hinaus legen alle oben aufgeführten Antwortbeispiele offensichtlich das Bild einer *Konfrontation* mit dem ‚nicht unseren Menschen‘ nahe. In manchen Antworten wird sie verdeutlicht, indem er als jemand dargestellt wird, der den „unseren Menschen“ nicht unterstützt“, ihn „nicht mag“ oder mit ihm „schlecht kann“. Eine der Antworten radikalisiert dieses Muster in besonderer Art und Weise: Ein ‚unser Mensch‘ sei eben nur der, „der imstande ist, einen ‚nicht unseren Menschen‘ zu erkennen“.

Eine besonders aufschlussreiche Deutung des ‚nicht unseren Menschen‘ kam in wenigen Fällen des Protests gegen die Befragung bzw. die von ihr zu Diskussion gestellten Begriffe zum Ausdruck, von denen ich an dieser Stelle einen ausführlicher erläutern will.<sup>23</sup> Es handelte sich um eine Studentin, die auf die Frage nach dem ‚unseren Menschen‘ schrieb, dass er „mit einem anderen Menschen gemeinsame Interessen“ habe und mit ihm „in engem Kontakt“ stehe. Diese Formulierung bezieht sich (wie auch in vielen anderen Fällen) auf eine persönliche zwischenmenschliche Beziehung und fällt vor dem Hintergrund anderer Antworten nicht auf.

Auf die folgende Frage nach dem ‚nicht unseren Menschen‘ erwidert dieses Mädchen jedoch zunächst kritisch bzw. protestierend: „Alle Menschen sind gleich, man darf nicht ‚unser‘ oder ‚nicht unser‘ sagen“. Dann schreibt sie aber doch eine Definition nieder: „Unsere Interessen stimmen nicht überein, wir haben keine gemeinsamen Themen für ein Gespräch oder eine Bindung.“ Diese nachgeschobene Definition ist erstaunlich, weil sie keine Anhaltspunkte für die geäußerte Protesthaltung bietet. Warum soll man zwischen Menschen, mit denen man gemeinsame Themen und Interessen teilt, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist, nicht unterscheiden dürfen?

Gleich zu Beginn des Protest ausdrückenden Satzes – „alle Menschen sind gleich“ – erkennt man, dass mit den beiden im Fokus der Betrachtung stehenden Kategorien eine Ungleichheit und wohl auch eine Benachteiligung assoziiert wird, die wahrscheinlich den im sozialen Alltag erworbenen Erfahrungen entspricht. Im Verlauf des Fragebogens setzte sich der Protest der Respondentin insofern fort, als sie bei einer der folgenden Fragen schrieb: „Ich

<sup>23</sup> In der gesamten Untersuchung gab es knapp über 20 Protestfälle, bei den ersten beiden Fragen des Fragebogens waren es nur drei; vgl. dazu auch Abschnitt IV.2.1.6.

denke, man darf Menschen nicht trennen, der Bekanntenkreis ist ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zugleich, wir sind alle gleich“. Die beiden Erklärungsmuster „man darf Menschen nicht trennen“ und „wir sind alle gleich“ stehen erneut in einem Widerspruch zum Kontext, in dem sie angewendet werden: Es geht um private Beziehungen zwischen Menschen, bei denen persönliche Nähe keinesfalls „gleich“ sein kann. Private Beziehungen zeichnen sich gerade durch die unterschiedliche Distanz sowie den unterschiedlichen Grad der persönlichen Verbundenheit aus. Die Behauptung, dass der Bekanntenkreis ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zugleich sei, weil „wir alle gleich“ seien, ist auf der Ebene des Privaten paradox.

Im gesellschaftspolitischen Kontext kann diese gegen eine antizipierte ‚Ungleichheit‘ protestierende Behauptung jedoch als Zeichen für eine durch Differenzierung erfahrene Ablehnung, Ausgrenzung oder Benachteiligung interpretiert werden. Diese Erfahrung hinterließ bei der Respondentin offensichtlich eine besondere *Sensibilität* in Bezug auf die mit Begriffen ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ einhergehenden praktischen Folgen für den zwischenmenschlichen Umgang. Mit anderen Worten: Ob auf die eigene Person bezogen oder bei anderen beobachtet – das Antwortverhalten dieser jungen Petersburgerin drückt den Protest gegen die Verwendung der mit Ausgrenzung und Diskriminierung assoziierten Ausdrücke ‚unser‘ vs. ‚nicht unser‘ und gegen die damit konnotierte Konfrontation aus.

Wie die meisten Befragten nimmt sie die beiden Definitionen auf der Ebene persönlicher Beziehungen vor. Nichtsdestotrotz protestiert sie gegen die *Folgen* der wohl nur scheinbar privaten Unterscheidung zwischen ‚unser‘ und ‚nicht unser‘, die offensichtlich nicht mehr auf der Ebene des Privaten angesiedelt sind. Der qualitative Unterschied zwischen den Beschreibungen des ‚unseren‘ und des ‚nicht unseren‘ Menschen interpretiere ich als einen Hinweis darauf. So sehr die Deutungsmuster ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ nur auf der Ebene der Freundeskreise und privater Bindungen zu gelten scheinen, so sehr haben sie im Alltagsleben der befragten jungen Leute eine über die private Sphäre hinausgehende praktische Bedeutung, die allerdings kaum offen thematisiert wird und, so steht zu vermuten, vielen überhaupt nicht bewusst ist. Diesem Befund werde ich weiter unten im Abschnitt zum Deutungsmuster ‚fremd‘ nachgehen.

#### *IV.4.1.3. Der Mensch, den ich ‚eigen‘ nennen will: die ungelöste Frage des Vertrauens*

Die Definition des ‚eigenen‘ Menschen ergab sich aus gleich vier Fragen. Sie alle kontrastierten den Begriff des ‚eigenen‘ Menschen entweder mit dem ‚unseren‘ oder dem ‚fremden‘ Menschen und erfragten damit, wodurch sich der ‚Eigene‘ nach Meinung der Befragten von den anderen beiden Kategorien bzw. Begriffen unterscheidet; eine direkte Bitte, den ‚eigenen‘ Menschen zu definieren, fehlte. Nachdem die Befragten formuliert haben, was sie jeweils un-

ter ‚unser‘ Mensch und ‚nicht unser‘ Mensch verstehen, mussten sie durch Ankreuzen angeben, ob sie einen Unterschied zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘ sehen („ja“ oder „nein“). Dem folgte die Aufforderung, die angegebene Antwortpräferenz zu begründen, wofür einige Zeilen zur Verfügung standen.

Von 200 Befragten gaben 129 (64,5%) an, einen Unterschied zwischen den Begriffen ‚eigen‘ und ‚unser‘ zu erkennen; 64 Personen (32%) nahmen dagegen keinen Unterschied zwischen den beiden Begriffen wahr. Sieben Personen (3,5%) konnten sich bei der Frage nicht entscheiden. Bei der Verteilung der Antworten besteht kein Unterschied zwischen Männern und Frauen. Bei der Formulierung der Begründung stieg der Anteil der Befragten weiter an, die bei der Benennung eines Unterschieds auf offensichtliche Schwierigkeiten stießen. Von den 197 Personen, die die erste geschlossene Frage durch Ankreuzen beantworteten, ließen 31 die folgenden Zeilen leer oder gaben zu, nicht wissen/nicht erklären zu können, warum sie bei der Frage nach dem Unterschied zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘ eben so und nicht anders geantwortet haben.

Bereits dieser relativ hohe Anteil der ausgebliebenen Erklärungen deutet darauf hin, dass sich die Bedeutungen der beiden Ausdrücke überschneiden und dass die Aufforderung, über ihre inhaltliche Differenzierung nachzudenken, relativ viele Befragte überforderte. Weitere 35 Personen beschränkten sich bei der Begründung auf die knappe Angabe, dass die Begriffe ‚unser Mensch‘ und ‚eigener Mensch‘ für sie gleich bzw. als Synonyme zu verstehen seien – ohne dabei das genaue Verständnis des ‚eigenen Menschen‘ näher zu erläutern. Man kann somit zunächst einmal feststellen, dass eine inhaltliche Differenzierung zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘ relativ vielen Befragten als unmöglich oder als nicht sinnvoll erschien.

In 120 Antworten (60%) wurde nun eine genauere inhaltliche Gegenüberstellung von ‚unser‘ und ‚eigen‘ versucht. In der absoluten Mehrheit<sup>24</sup> bezieht sich die vorgenommene Unterscheidung zunächst einmal rein formal auf die Trennung zwischen ‚ich‘/‚privat‘/‚enger Kreis‘ auf der einen Seite und ‚wir‘/‚sozial‘/‚alle‘ auf der anderen. Hier regiert also die grammatikalische Herkunft der beiden Begriffe (‚eigen‘ = ‚zu mir gehörend‘, ‚unser‘ = ‚zu uns gehörend‘) mit. Diesem Prinzip zufolge ist der ‚eigene Mensch‘ jemand, den *ich* kenne, der aus *meinem* (Freundes-) Kreis kommt, der mit *mir* Interessen oder Überzeugungen teilt usw. Die Beziehung zu dem ‚Eigenen‘ wird also als persönlicher und enger beschrieben. Stellvertretend für diese Bedeutungsnuance können folgende Aussagen von Studentinnen sein: „Der Eigene ist nur für mich, der Unsere für uns alle“ und „der Eigene ist mein persönlicher Freund, ‚der Unsere‘ dagegen ein Geistesgenosse“.

Sehr oft wurde die beim ‚unseren Menschen‘ angegebene Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung beim ‚eigenen Menschen‘ noch weiter intensiviert: „Der Eigene hat nicht nur die glei-

<sup>24</sup> Ich verzichte auf die genauen prozentuellen Angaben, da sie bei so geringen Personenzahlen keinen statistischen Sinn mehr machen.

che Weltanschauung wie ich, er teilt mit mir bestimmte Hobbys oder Interessen.“ Oder: „Nicht nur sozial, sondern auch im Geiste (*po duchu*) ist er mir sehr nah.“ Oder ein weiteres Beispiel: „Der ‚Eigene‘ ist mir näher als der ‚Unsere‘. Der ‚Eigene‘ ist Teil meines Freundeskreises, meines Kollektivs, der ‚Unsere‘ dagegen denkt nur wie ich.“ Somit kann man sagen, dass die Ähnlichkeit/Übereinstimmung, die leitend für die Bestimmung des ‚unseren Menschen‘ war, im Falle des ‚eigenen Menschen‘ noch stärker vorhanden bzw. gefordert wird.

Dabei wird betont, dass diese Ähnlichkeit insofern persönlicher ausfällt, als es dabei um Eigenschaften, Einstellungen oder Interessen geht, die nur der oder die Befragte selbst oder nur ein kleiner Kreis, in dem er oder sie verkehrt, aufweisen. Man kann sagen, dass die Bezugsgemeinschaft im Falle des ‚eigenen Menschen‘ kleiner ist und die unmittelbare Umgebung der Person betrifft. Ein Student brachte dies in seiner Antwort genau zum Ausdruck: „Der ‚Unsere‘ ist mir gleich, ist so wie ich; der ‚Eigene‘ ist aber aus meiner unmittelbaren Umgebung“. Somit handelt es sich bei ‚eigen‘ auch um wahrgenommene *Nähe*: Der ‚eigene Mensch‘ ist nicht nur einem selbst ähnlich bzw. stimmt mit ihm hinsichtlich der Einstellungen, Ansichten, Interessen usw. überein; er steht einem auch *sehr nah*. Den ‚unseren Menschen‘ zeichnet dagegen eine größere soziale Distanz aus.

Diese zusätzliche wichtige Bedingung von Nähe zieht eine weitere bedeutsame Komponente nach sich: Etwa bei jedem zweiten Versuch, den Unterschied zwischen ‚Eigen‘ und ‚Unser‘ zu erklären, kommt der oder die Befragte darauf zu sprechen, dass sich die Beziehung zum ‚eigenen Menschen‘ nicht mehr nur durch Ähnlichkeit/Übereinstimmung charakterisiert, sondern dass sie auch noch *verbindlicher* ist. Die Befragten bringen deutlich zum Ausdruck, dass man dem ‚eigenen Menschen‘ viel mehr Vertrauen schenken und sich viel eher auf ihn verlassen bzw. Hilfe und Unterstützung von ihm erwarten kann. Die Studierenden haben das etwa folgendermaßen formuliert: „Ein ‚unser Mensch‘ teilt mit mir meine Ansichten, doch der ‚Eigene‘ teilt nicht nur die Ansichten mit mir, sondern wird mir auch helfen.“ Oder: „Mit dem ‚Unseren‘ verbinden mich gemeinsame Ansichten, mit dem ‚Eigenen‘ – nahe, konkrete Bindungen.“ Oder auch: „Der ‚Eigene‘ ist näher, es ist mit ihm gemütlicher [!], ich kann mich auf ihn verlassen, selbst wenn er anders denkt als ich.“ Und: „Mit dem ‚Unseren‘ kann ich in einem guten Kontakt stehen, dem ‚Eigenen‘ dagegen kann ich vertrauen.“ Bemerkenswert sind auch folgende Erklärungen: „Ein ‚Unserer‘ gehört allen, und ihm vertrauen auch viele Menschen, der ‚Eigene‘ ist mir ergeben, er ist persönlich meiner“ und „Der ‚Eigene‘ wird mir helfen können, ein ‚Unserer‘ muss ja nicht helfen.“

Alle diese Antworten legen nahe, dass zu einem ‚eigenen Menschen‘ eine *verbindliche Beziehung* (d.h. eine Art Vertrag) besteht, die auf Vertrauen aufbaut. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass gerade jene Studierende, die bereits bei der Beschreibung des ‚unseren Menschen‘ vom Vertrauen bzw. eine Art verbindlicher Beziehung sprachen, bei der Frage nach dem ‚eigenen Menschen‘ keinen Unterschied mehr zum ‚unseren‘ anzugeben vermochten (oder zumindest Schwierigkeiten hatten, diesen zu erläutern). Mit anderen Wor-

ten: Je näher ein ‚unser Mensch‘ einem steht und je mehr Vertrauen ihm gebührt, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass ‚unser‘ und ‚eigen‘ als Synonyme gesehen werden und dass belanglose bzw. sehr kleine Unterschiede zwischen diesen beiden Begriffen angegeben werden. Auch dies spricht für eine feste Assoziation von ‚eigen‘ mit Vertrauen.

Darüber hinaus sind auch jene acht Antworten zu erwähnen, die den ‚Eigenen‘ als einen ‚Geschäftspartner‘ bzw. Kumpel (innerhalb der in Russland traditionell blühenden Vetternwirtschaft) definieren. Hier kommt sehr deutlich der ‚Vertragsmoment‘ in der Beziehung zum ‚eigenen Menschen‘ auch jenseits der Ebene privater Beziehungen zum Ausdruck. Dabei hat auch dieser ‚Vertrag‘ selbstverständlich nichts mit formalen Vertragsbeziehungen (d.h. auf einer rechtlichen Grundlage) zu tun; es handelt sich vielmehr um persönlich getroffene informelle Abkommen und gegenseitige (Hilfe-)Leistungen, ohne die Schattenwirtschaft nicht auskommt.

Angesichts der wichtigen Rolle, die das Vertrauen im Falle des ‚eigenen Menschen‘ spielt, stellt sich das Antwortverhalten auf eine der nächsten Fragen des Fragebogen als besonders aufschlussreich dar: „Sind Sie mit der Behauptung einverstanden, dass der ‚eigene‘ Mensch weniger gefährlich ist als der ‚fremde‘ Mensch?“ Damit ist die Aufforderung verbunden, die getroffene Antwortpräferenz („Ja“ oder „Nein“) zu begründen. Als überraschend kann nun das Ergebnis gelten, dass von 191 Personen, die diese Frage beantworteten, nur 103 (51,5%) der formulierten Behauptung zustimmten und 88 (44 %) sie ablehnten. Die Erklärung für die Ablehnung war in der absoluten Mehrheit der Fälle gleich: Der ‚eigene Mensch‘ ist gefährlicher als der ‚Fremde‘, weil er verraten kann bzw. es irgendwann tun wird. Hier ein paar Antwortbeispiele:

„Der Fremde kennt meine Schwächen nicht, er kann mich nicht verraten“; „Zwar könnte man sagen, ja, der ‚Eigene‘ ist weniger gefährlich, aber Menschen sind sehr unberechenbar“; „Stimmt nicht immer, manchmal ist auch der ‚eigene‘ Mensch gefährlich“; „Der ‚eigene‘ Mensch kann gefährlicher als der ‚Fremde‘ sein, weil er mehr weiß“ oder auch „Im Falle des Verrats wird der ‚eigene‘ Mensch, der ja mehr weiß, stärker weh tun oder mehr Schaden anrichten können.“

So sehr also das Deutungsmuster des ‚eigenen Menschen‘ mit *nahen und verbindlichen* Beziehungen, also persönlicher Nähe, dem Vertrauen und einem Sich-Verlassen-Können assoziiert wird, so ruft es relativ häufig – bei ca. jedem zweiten Studierenden (bei Frauen etwas häufiger als bei Männern) – *auch* die Assoziation mit Verrat und Gefahr hervor. Das erlaubt zunächst die Schlussfolgerung, dass die Erfahrung großer Nähe und persönlich-vertraglicher Bindung bei knapp der Hälfte der befragten jungen Leute aus St. Petersburg Verratensein und Enttäuschung mit einschließt, denen man sich anscheinend hilflos ausgeliefert sieht. Bemerkenswert bei dieser Vergleichsfrage zum ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ war zudem die niedrige Ausfallquote. Handelte es sich immerhin um mehr als 40 Personen, die den ‚unseren Menschen‘ mit dem ‚eigenen‘ nicht vergleichen wollten oder konnten, fehlten bei dieser Frage le-



diglich neun Antworten. Außerdem möchte ich hier anmerken, dass sich das Antwortverhalten der Gruppe, die den ‚Fremden‘ nicht für „gefährlicher“ hält als den ‚Eigenen‘, bei anderen Fragen des Fragebogens von den Befragten, die dies verneint haben, nicht unterscheidet. Mit anderen Worten: Es ergab sich anhand der Beantwortung anderer Fragen kein besonderes Profil der Befragten, die dem ‚Eigenen‘ mit Verrat assoziieren.

Somit lässt sich festhalten, dass das angegebene Verständnis des Begriffs ‚eigener Mensch‘ folgende Merkmale aufweist:

- Er hat eine relativ starke synonyme Verwandtschaft mit dem Begriff ‚unser Mensch‘ (bzw. vice versa);
- er drückt eine noch größere Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung und größere persönliche Nähe aus;
- er meint eine Beziehung, die als verbindlicher wahrgenommen wird als beim ‚unseren Menschen‘;
- trotz der Vorstellung, dass für eine Beziehung mit einem ‚eigenen Menschen‘ v.a. Vertrauen und Anspruch auf verlässliche Unterstützung charakteristisch sind, wird dieser Begriff relativ stark gerade mit dem Scheitern dieser wichtigen Bedingung assoziiert, nämlich mit Verrat seitens dieses ‚eigenen Menschen‘. Daher wird er mitunter als nicht minder gefährlich oder sogar gefährlicher als ein ‚Fremder‘ eingestuft.

Den zuletzt genannten Befund kann man noch besser interpretieren, wenn man sich vor Augen führt, was mit dem Deutungsmuster ‚fremd‘ assoziiert wird. Denn möglicherweise geht der hohe Anteil jener, die den ‚Fremden‘ nicht als „gefährlicher als den ‚Eigenen““ wahrnehmen, auch auf spezifische Charakteristika des ‚Fremden‘ zurück.

#### *IV.4.1.4. Wer ist mir ‚fremd‘?*

Die ersten drei Fragen zur Erhebung der Bedeutung des ‚Fremden‘ wurden in Anlehnung an das Verständnis des ‚eigenen Menschen‘ formuliert. Zwei dieser Fragen wurden im vorangegangenen Abschnitt bereits genannt („Sind Sie mit der Behauptung einverstanden, dass der ‚eigene‘ Mensch weniger gefährlich ist als der ‚fremde‘ Mensch?“ und „Warum?“). Die ihnen vorangestellte Frage lautete: „Welchen Unterschied gibt es Ihrer Meinung nach zwischen den Begriffen ‚eigener‘ und ‚fremder‘ Mensch?“. Diese offen formulierte Frage wurde von 188 Befragten beantwortet. Zwei weitere Fragen zum ‚Fremden‘ widmeten sich nur ihm, d.h. ohne ihn mit einem anderen Begriff zu kontrastieren oder zu vergleichen. Sie lauteten: „Was

IV. DIE ‚EIGENEN‘, ‚UNSEREN‘ UND ‚FREMDEN‘ IM GEGENWÄRTIGEN RUSSLAND: EINE STUDIE ZU GESELLSCHAFTLICHEN DEUTUNGSMUSTERN
--

macht für Sie überhaupt einen anderen Menschen ‚fremd‘?“ und „Versuchen Sie Beispiele für eigene Erfahrungen mit ‚Fremden‘ anzugeben.“

Tendenziell lassen sich die Antworten zum „Fremden“ in drei Gruppen aufteilen. Die erste Gruppe (ca. 10% der Befragten) gab einfach an, darunter das Gleiche wie unter ‚nicht unser Mensch‘ zu verstehen, und verwies auf die zuvor gegebene Antwort dazu.

Die zweite Gruppe (ca. 55% der Befragten) artikuliert ein konfrontatives Verhältnis zum bzw. mit dem ‚Fremden‘. In einer mehr oder weniger eindeutigen Ausdruckweise sprachen diese Befragten davon, dass der ‚fremde Mensch‘ soweit von ihnen selbst oder ihren Bezugsgemeinschaften abweicht bzw. ihnen gegenüber derart feindselig ist, dass ein Umgang mit ihm unerwünscht und/oder unmöglich ist. Das zeigen die folgenden Antwortbeispiele:

„Ein Fremder ist ein Mensch aus einem anderen Milieu, der vollkommen andere Bezugspunkte im Leben hat“; „Ein Fremder kann für uns gefährlich werden, wir wissen nicht, was von ihm zu erwarten ist“; „Ein Fremder lebt ein ganz und gar anderes Leben als ich“; „Ein Fremder ist ein Mensch, der mit uns/mir gar nichts gemeinsam hat“; „Wenn jemand ‚ja‘ sagt, wenn alle ‚nein‘ sagen, ist er ein Fremder“; „Es ist ein Mensch einer anderen Nationalität, oder jemand mit anderen Ansichten, und er interessiert sich für mein Schicksal nicht im Geringsten“; „Einem Fremden kann man absolut nicht vertrauen“ oder auch „Ein Fremder gehört nicht nur nicht zur Gruppe, er lehnt sie auch gänzlich ab.“

Alle diese Formulierungen versuchen mit recht unterschiedlichen Mitteln das Bild eines Menschen zu zeichnen, mit dem ein Umgang nach Möglichkeit entschieden zu vermeiden ist. Auch hier wiederholt sich etwas, was bei den zuvor besprochenen Fragen vorkam: Es werden bis auf vereinzelte Ausnahmen keine konkreten Merkmale des ‚fremden Menschen‘ beschrieben, sondern nur die Art der *Beziehung* zu ihm bzw. die Unmöglichkeit oder Gefährlichkeit einer solchen. Es wird immer wieder auf nicht mehr zu überwindende Unterschiede mit dem ‚Fremden‘ hingewiesen. Wendungen wie „überhaupt nicht“, „ganz und gar nicht“, „absolut nicht“, „gänzlich nicht“ bringen die Notwendigkeit einer bedingungslosen Separierung vom ‚Fremden‘ zum Ausdruck.

Die dritte Gruppe der Befragten (ca. 35%) versuchte mit ihren Formulierungen das Gegenteil: Sie beschrieb den ‚fremden Menschen‘ als jemanden, von dem man noch nicht viel bzw. nicht genug wusste, um über ihn oder eine Beziehung zu ihm zu urteilen. Die Darstellungen dieser Gruppe legten also kein Bild einer Konfrontation nahe oder zeichneten sogar das Bild einer offenen Beziehung, in der sich erst in Zukunft bzw. bei näherer Kenntnis des ‚Fremden‘ entscheiden würde, was von ihm zu halten ist. Folgende Beispiele repräsentieren gut die Antworten dieser Gruppe der Befragten:

„Ein fremder Mensch ist einfach jemand, den ich noch nicht kenne“; „Ein Fremder unterscheidet sich durch seine anderen Ansichten, auch ich bin für jemanden ‚fremd‘“; „Ein Mensch aus einem anderen Kreis“; „Ein Fremder ist ein noch nicht Eigener“; „Er ist kein Freund, aber auch kein Feind“;

„Steht ein Eigener mir nah, ist ein ‚Fremder‘ einfach ein Bekannter“ oder auch „Mit einem Fremden verbindet mich noch nicht viel.“

Im weiteren Verlauf, d.h. bei der Beantwortung der Frage „Was macht für Sie überhaupt einen anderen Menschen ‚fremd‘?“, versuchten die meisten Befragten ihre Erklärung, wer für sie ‚fremd‘ sei, weiter auszuführen, wobei die grundlegende Haltung – konfrontativ und ablehnend vs. nicht konfrontativ und nicht ablehnend – beibehalten wurde. Die gegebenen Definitionen und Erklärungen weckten allerdings insbesondere hier den Eindruck, dass den jungen Befragten inhaltliche Angaben zum Begriff „fremder Mensch“ die größten Schwierigkeiten bereiteten. Konnte man sich bei dem ‚unseren‘ und ‚nicht unseren Menschen‘ ziemlich sicher sein, dass die Studierenden wissen, wonach man sie fragt, deuteten Wortwahl und Formulierungen zum ‚Fremden‘ auf Unsicherheit in diesem Fall hin. So stieg hier z.B. die Anzahl der Antworten, die durch Anreihung von verschiedenen Aspekten bzw. Überlegungen formuliert sind (nach dem Modell „x“, aber auch „y“, oder auch „z“). Ihnen ist zu entnehmen, dass die Befragten sich mit nur einer inhaltlichen Definition unzufrieden geben und nach weiteren suchen.

Auch die Tatsachen, dass versuchte Definitionen *innerhalb* der Fragebögen (also in verschiedenen Antworten der gleichen Person) oft heterogen waren und dass der Begriff ‚fremder Mensch‘ nicht selten von Item zu Item an variierenden Aspekten festgemacht wurde, deuteten eher auf eine vage Vorstellung der Befragten davon hin, bei wem bzw. in welchem Fall sie diesen Begriff für angebracht oder angemessen halten. Dennoch war die Zahl der ausgebliebenen Antworten bei den Fragen zum ‚fremden Menschen‘ eher gering – bis auf wenige Ausnahmen haben alle versucht zu erklären, was sie darunter verstehen.

Zusammenfassend lassen sich an dieser Stelle folgende Punkte formulieren:

- Bei den gegebenen Definitionen zum „fremden Menschen“ stand wiederum nicht das Portrait eines potenziellen ‚Fremden‘, sondern die Art der *Beziehung* zu ihm im Zentrum der Antworten.
- Im Gegensatz zum ‚nicht unseren Menschen‘ fiel das Antwortverhalten der Befragten deutlich heterogener aus: Es lassen sich *drei* ungleich große *Gruppen* identifizieren. Etwa jede zehnte Antwort setzte den ‚Fremden‘ mit dem ‚nicht Unseren‘ gleich. Knapp mehr als die Hälfte der Befragten zeichnete das Bild einer totalen Differenz des ‚Fremden‘ und einer kaum überwindbaren Konfrontation mit ihm. Knapp ein Drittel der Befragten legte dagegen eine *offene Beziehung* zum ‚fremden Menschen‘ dar und meinte, dass noch nicht klar ist, was oder wer ein ‚Fremder‘ ist und er daher nicht bewertet werden kann.

- An den gemachten Definitionsversuchen und Erklärungen fiel auf, dass erklärende Angaben zum Begriff ‚fremder Mensch‘ den Befragten am meisten Schwierigkeiten bereiteten und dass diese Fragen sie am meisten verunsicherten.

Weitere Spezifika des Deutungsmusters ‚Fremder‘ können bei der Analyse des Antwortverhaltens innerhalb der Fragebögen, d.h. unter der Berücksichtigung auch anderer Antworten und Angaben, im Gesamtkontext eruiert werden (vgl. Kapitel IV.4.1.6.). Zuvor werden einige Verteilungen bei den Einstellungsfragen beschrieben, so dass sich der Einstellungshorizont der befragten Studierenden abzeichnet.

#### *IV.4.1.5. Relevante Daten zu ausgewählten thematischen bzw. situativen Fragen*

Neben qualitativer Auswertung der direkten Fragen zur subjektbezogenen Verwendung von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ sind noch einige statistische Verteilungen vom Interesse, die die soziale Erfahrung der Angehörigen der hier befragten Stichprobe charakterisieren. So haben 135 Personen (67,5%) die Frage „Was sagt Ihnen Ihre Lebenserfahrung – führen Unterschiede und fehlende Ähnlichkeit zu Feindseligkeiten?“ bejaht, lediglich 59 (29,5%) bestritten dies. Bei einer Verstärkung der Frage mittels Ersetzung von „Feindseligkeit“ durch „Gewalt“ (die Frage lautete dann also „Was sagt Ihnen Ihre Lebenserfahrung – führen Unterschiede und fehlende Ähnlichkeit zu Gewalt?“) antworteten immer noch 126 Personen (63%) mit „Ja“ und 68 (34%) mit „Nein“. Damit gaben fast zwei Drittel der Befragten an, dass auf Differenz bzw. Abweichung in ihrem sozialen Alltag mitunter mit Gewalt reagiert wird.

Der Zerfall der UdSSR, die unterschiedliche politische und ökonomische Entwicklung der postsowjetischen Republiken sowie ethnopolitische Konflikte an der südlichen Peripherie der UdSSR und dann der GUS haben große Flüchtlings- und Auswanderungswellen ausgelöst. Aus diesen Gründen wurden die Befragten mit der folgenden Frage konfrontiert: „Sollen die alteingesessenen Petersburger mehr Rechte haben als jene, die aus anderen Städten und Ländern gekommen sind?“ 107 Personen (53,5%) haben sich dafür ausgesprochen, 88 (44%) waren dagegen.

Im gleichen Zusammenhang wurde folgende Frage gestellt: „Sind Sie mit der Behauptung einverstanden, dass die Hinzugezogenen zur Verbreitung von fremden Kulturen und Lebensweisen beitragen?“ Die bevorzugte rechtliche Stellung der alteingesessenen Einwohner von St. Petersburg hatte offensichtlich keinen Einfluss auf diese Einstellung: Lediglich 60 (30%) Personen meinten, dass die Vielfalt der Kulturen irgendwie ‚gefährlich‘ sein könnte; 110 (55%) mochten sich dem nicht anschließen. Im Gegensatz zu den beiden oben vorgestellten Fragen wollten oder konnten allerdings hier relativ viele nicht antworten (30 Personen, d.h. 15%).

Knapp die Hälfte der Befragten (45,5%) hat der folgenden Frage zugestimmt: „Glauben Sie, dass Ihre Einstellung gegenüber anderen Menschen von deren Nationalität<sup>25</sup> abhängt?“ 51,5% gaben an, sich in ihrer Einstellung zu anderen Menschen nicht von der Nationalität beeinflussen zu lassen. Fast 80% konnten sich sogar eine Ehe mit einem Vertreter bzw. einer Vertreterin einer anderen Nationalität vorstellen; lediglich 18% lehnten das ab. Die Ablehnung einer Ehe stieg merklich an, sobald nach einer anderen Glaubenszugehörigkeit gefragt wurde: Nur noch 60% erklärten sich dazu bereit (37,5% dagegen). In der Gruppe der Personen, die glauben, dass ihre Einstellung zu anderen Menschen von deren Nationalität abhängt, sind 60% auch der Meinung, dass die alteingesessenen St. Petersburger mehr Rechte genießen sollten als hinzugezogene Bürger. In der Gruppe derjenigen, die meinen, dass ihre Einstellung zu den ‚Anderen‘ eher nicht von deren Nationalität abhängt, beläuft sich dieser Anteil auf lediglich 44%.

Auf die Frage „Wer ist zahlreicher in Ihrer alltäglichen Umgebung, die ‚Eigenen‘ oder ‚Fremden‘?“ gaben 109 Personen (54,5%) an, dass es mehr ‚Eigene‘ gibt. 11% wissen es nicht, 16,5% fanden gleich viele ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘. Die übrigen 32 Personen (16%) vermuteten in ihrer unmittelbaren Umgebung mehr ‚Fremde‘. Diese kleine Gruppe stellt bei detaillierter Betrachtung entgegen den Erwartungen *nicht* den radikal fremdenfeindlichen Flügel der Stichprobe dar – im Gegenteil sind diese Studierenden meist selbst von auswärts nach St. Petersburg übersiedelt. Betrachtet man das Antwortprofil dieser besonderen Gruppe näher, so ergibt sich, dass diese 32 Personen wesentlich mehr Bereitschaft zeigen, Vertreter anderer Nationalitäten und Glaubenszugehörigkeiten zu heiraten, dass sie dabei in ihrem sozialen Alltag wesentlich häufiger mit Feindseligkeit und Gewalt als Reaktion auf Differenz konfrontiert sind und dass sie die Verbreitung anderer („fremder“) Kulturen für weniger ‚gefährlich‘ halten. Diese kleine Gruppe der Befragten bringt die soziale Erfahrung der selbst empfundenen bzw. etikettierten ‚Fremden‘ in Russland zum Ausdruck und plädiert aufgrund ihrer eigenen Erfahrung der Ausgrenzung bzw. Benachteiligung tendenziell für die toleranteren politischen Einstellungen.

Bemerkenswert fiel das Ergebnis bei der Frage „Hat Russland Ihrer Meinung nach Feinde?“ aus: Lediglich 15 Personen (7,5%) verneinten dies, 178 Befragte (89%) bejahten es aber.<sup>26</sup> Von diesen gaben allerdings bei der nächsten Frage nur noch 39 Personen (19,5%) an, dass Russland Feinde *braucht*; 149 (74,5%) sahen dagegen keinen Bedarf an Feinden, auch wenn eben welche gebe. Das Gros der Befragten stellt also – wohl mit Bedauern – fest, dass

<sup>25</sup> In Russland wird unter „Nationalität“ üblicherweise nicht die Staatsbürgerschaft, sondern die ethnische Zugehörigkeit verstanden. So können also Inhaber der gleichen Staatsangehörigkeit unterschiedliche Nationalitäten vertreten. Es ist davon auszugehen, dass die hier befragten Studierenden den Begriff „Nationalität“ im Sinne von „ethnische Zugehörigkeit“ verwenden und darunter nicht nur (und nicht einmal in erster Linie) „Ausländer“, sondern auch Inhaber russländischer Pässe, die aber keine ethnischen Russen sind (sondern z.B. Ukrainer, Juden, Tschetschenen usw.) verstehen.

<sup>26</sup> Dieses Ergebnis gibt etwa das entsprechende Ergebnis der Umfragen des Levada-Zentrums wieder bzw. bestätigt es; vgl. Kapitel III.

ihr Land mit Feinden konfrontiert ist. Somit lebt ein Großteil der Befragten unter der frustrierenden Bedingung einer unerwünschten *wahrgenommenen* Bedrohung.

*IV.4.1.6. Qualitative Analyse des Antwortverhaltens innerhalb der Fragebögen: Übernahme der vorgegebenen Begriffe und Protesthaltungen*

Neben der Auswertung der einzelnen Fragen lieferte eine qualitative analytische Betrachtung des gesamten Antwortverhaltens bzw. seiner Kongruenz *innerhalb* des Fragebogens zusätzlich wichtige Befunde.

Wie oben bereits dargelegt, kamen bei den ersten, spontan gegebenen Definitionen und Beschreibungen des ‚unseren‘, ‚nicht unseren‘, ‚eigenen‘ und ‚fremden‘ Menschen die klischeehaften und stereotypen fremdenfeindlichen Gruppen- und Personenbezeichnungen kaum bis nicht vor. Aus den Definitionen der Studierenden gehen keine klaren Profile oder Porträts bzw. Gruppenzuweisungen hervor; sie formulieren bis auf wenige Ausnahmen die oben analysierten Beziehungs- bzw. Bindungsmerkmale.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Art und Weise, wie der Fragebogen – und speziell sein zweiter Teil (d.h. die Einstellungsfragen zu ‚eigen‘ und ‚fremd‘) – aus dem Kontext aktueller politischer Themen von jenen Studierenden wahrgenommen wurde, die ‚nicht unser‘ und ‚fremd‘ v.a. auf der Ebene privater Beziehungen deuten. Zu reflektieren ist also über die *Diskontinuität* der Bedeutungen von ‚nicht unser‘ und ‚fremd‘, die sich für die Befragten aus der Art der Formulierungen der Fragen ergeben musste: Im Verlauf des Ausfüllens des Fragebogens stießen die Studierenden auf vorgegebene Personenkategorien sowie auf Fragen zum Umgang mit ihnen, die sich nicht mehr auf der Ebene privater Beziehungsmuster ansiedeln lassen. Es handelte sich z.B. um die rechtliche Stellung von Hinzugezogenen, den Umgang mit Menschen anderer Nationalität oder Glaubenszugehörigkeit, politische Opposition usw. Gefragt wurde auch nach radikalen Mustern der Ablehnung (wie Gewalt oder rechtliche Diskriminierung) sowie nach emotionalen Reaktionen (Bedrohungsgefühle, Angst usw.).

Bezüglich des gesamten Antwortverhaltens innerhalb des Fragebogens lassen sich nun anhand der beiden folgenden Fragen *vier Typen* beschreiben: Haben die Befragten ihre zu Beginn der Befragung formulierten Definitionen der untersuchten Begriffe während des gesamten Fragebogens konsequent eingehalten oder verändert, so dass sie – wenn man den gesamten Bogen betrachtet – insgesamt mehr oder weniger widersprüchliche Angaben zu ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ gemacht haben? Und haben die Befragten beim Ausfüllen des Fragebogens eine Protesthaltung zum Ausdruck gebracht und z.B. gegen bestimmte Fragen oder die darin enthaltenen Begriffe (bzw. bestimmte durch sie ausgelöste Assoziationen) protestiert?

- Der *Typ Ia* bezeichnet Personen, die während des Ausfüllens des Fragebogens ihr eigenes, auf den ersten beiden Seiten angegebenes Verständnis des ‚unseren‘ wie ‚nicht unseren‘ Menschen sowie des ‚eigenen‘ und ‚fremden‘ Menschen relativieren oder erweitern und die von (konkreten politischen Problemlagen entnommenen) Fragen nahe gelegten Verknüpfungen mit einigen sozialen bzw. politischen Kategorien übernehmen. Sie geraten damit quasi unter den Einfluss der vom Fragebogen abgefragten Begriffe und des darin hergestellten kontextuellen Zusammenhanges zwischen dem Gespräch über ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ und einigen konkreten Fragen zur politischen Praxis. Sie zeigen in ihrem Verständnis von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ mehr oder weniger klar erkennbare Widersprüche sowie die Bereitschaft, die ‚privaten‘ Deutungsmuster im Kontext praktischer Politik anzuwenden.
- Zum *Typ Ib* zählen Personen, die sich zwar vom Gesamtkontext des Fragebogens beeinflussen lassen und ihre eigenen Definitionen erweitern bzw. aufgeben, aber dabei in ihren Antworten gegen den diskriminierenden Umgang mit dem (wie auch immer garteten) ‚Fremden‘ protestieren.
- Die zum *Typ IIa* zu zählenden Personen behalten weitgehend das von ihnen angegebene Verständnis der zu untersuchenden Deutungsmuster bzw. Begriffe und beziehen sich bei der Beantwortung aller Einstellungsfragen nur auf im Fragebogen konkret genannte Personenkategorien (z.B. „Hinzugezogene“), ohne anders definierte/assoziierte Begriffe bzw. Deutungsmuster zu entwickeln.
- Personen des *Typs IIb* behalten ebenfalls ihre Definitionen, protestieren allerdings offen dagegen, dass man im Zusammenhang mit den Begriffen wie ‚nicht unser Mensch‘ oder ‚fremder Mensch‘ auch konkrete soziale oder politische Kategorien erwähnt bzw. sie damit kontextuell verknüpft sowie gegen diskriminierende politische Parolen und Praktiken als solche.

Tendenziell teilt sich die Stichprobe der Befragten so auf, dass der *Typ Ib* am wenigsten vertreten ist. Die übrigen drei Gruppen sind etwa gleich groß, d.h. es lässt sich hier keine überwiegende Mehrheit des einen oder anderen Typs erkennen. Wenig überraschend lassen sich auch nicht alle Befragten eindeutig dem einen oder anderen Typ zuordnen; es gibt ‚Mischfälle‘. Eine genaue quantitative (prozentuelle) Angabe, wie viele der Befragten zum einen oder anderen Typ zählen, bereitet nicht nur die erwarteten Schwierigkeiten, sondern scheint auch nicht sinnvoll zu sein.

Das Antwortverhalten des jeweiligen Typs soll nun anhand einiger exemplarischer Falldarstellungen demonstriert werden.

*Typ Ia.* Eine 19-jährige Studentin gibt an, dass ein ‚unser‘ Mensch für sie jemand ist, der „mit uns ist, wie wir handelt und denkt“. Zu dem ‚nicht unseren‘ Menschen notiert sie: „Er

handelt gegen die Gesellschaft; er versucht sich hervorzutun, aber durch etwas Schlechtes.“ Wie die meisten Befragten bildet sie die beiden Definitionen nicht wie ein Gegensatzpaar („x“ vs. „nicht x“), sondern fügt ihrer Definition des ‚nicht unseren‘ Menschen etwas hinzu, was ihn von einer einfachen Umkehrung des ‚unseren‘ Menschen qualitativ – und deutlich negativ – unterscheiden lässt. Kehrt man nämlich ihre Definition des ‚unseren‘ um, wäre ein ‚nicht unserer‘ Mensch lediglich jemand, der ‚nicht mit uns ist, nicht so wie wir handelt und denkt‘. Sie ergänzt aber, dass das Hervortun und das *andere* (= ‚nicht so wie wir‘) Handeln und Denken des ‚nicht unseren‘ Menschen *nur durch* „etwas Schlechtes“ zustande kommen kann.

Zum ‚fremden‘ Menschen schreibt sie: „Er versteht unser Handeln und unsere Denkweise überhaupt nicht. Wenn jemand ‚Ja‘ sagt, wenn alle ‚Nein‘ sagen, dann ist er ein ‚Fremder‘“. Später gibt sie aber an, dass der ‚Eigene‘ nicht unbedingt weniger gefährlich als der ‚Fremde‘ ist, und erklärt das so: „Der ‚Fremde‘ wird vielleicht gar nichts mit uns zu tun haben, also kann er auch nicht verraten.“ Damit entsprechen die Angaben dieser Studentin der Mehrheit der Befragten: Bei dem ‚Eigenen‘ tritt das Moment des Vertrauens in den Vordergrund, wird aber gleich durch den Hinweis relativiert, dass ‚Eigene‘ leicht verraten und damit gefährlich werden können. Sie fügt dem auch noch hinzu: „Man kann nicht blind nur den ‚Eigenen‘ glauben, die ‚Fremden‘ sind auch Menschen und können vielleicht einen guten Rat geben.“ Damit relativiert sie bereits ihre eigenen Definitionen des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘.

Später führt sie bei den Einstellungen zu einigen konkreten Gruppen an, dass die meisten Hinzugezogenen „gefährlich“ seien; sie belegt diese Meinung mit einem persönlichen Erlebnis: „Ein ‚Fremder‘ hat mich verprügelt.“ Zu den Fragen zu einer anderen Nationalität gibt sie an, dass die Beziehung zu einem anderen Menschen immer von seiner Nationalität abhängt und dass man das nur vermeiden kann, wenn „die ‚Fremden‘ nicht ihre Bräuche in unser Leben hineintragen“. Sie würde selbst auch nie einen Menschen einer anderen Nationalität oder Glaubenszugehörigkeit heiraten.

Als sie nun innerhalb des Fragebogens soweit ist, erkennt sie, dass in einer Untersuchung, in der es um ‚unser‘, ‚nicht unser‘, ‚eigen‘, ‚fremd‘ geht, *im Zusammenhang damit* auch Kategorien wie „Hinzugezogenen“ oder „andere Nationalität“ angesprochen werden. Sie lässt sich von diesem Zusammenhang insofern beeinflussen, als sie diese in ihren Antworten *nicht* verwendet, sondern spontan durch die Begriffe „Fremde“ und „Unsere“ *ersetzt*. Damit entwickelt sie ihr eigenes Verständnis dieser Begriffe weiter. Sie ließ zu Beginn des Fragebogens ein stark kollektivistisch geprägtes Verständnis des ‚unseren‘ bzw. ‚nicht unseren‘ oder ‚fremden‘ Menschen erkennen, das sich v.a. an der Homogenität eines Kollektivs orientiert und sehr an sowjetische Deutungsmuster erinnert. Ihrer Anfangsdefinition war keineswegs zu entnehmen, dass unter „sich hervortun, aber durch etwas Schlechtes“ konkret die Migration aus einer anderen Stadt nach St. Petersburg oder eine andere Nationalität zu verstehen sind. Sie überträgt aber die am Anfang des Fragebogens abgefragten Begriffe auf alle später im



Verlauf des Fragebogens genannte konkrete soziale bzw. politische Gruppen und behandelt sie als ‚fremde‘ und ‚nicht unsere‘ (sie verwendet beide Begriffe weitgehend als Synonyme).

Eine andere 19-jährige Studentin gibt zunächst folgende Definitionen: „Unser Mensch ist ein Mensch, der im Zentrum der Aufmerksamkeit eines Freundeskreises [*duša kompanii*]“ steht, also mit seinen Freunden intensive Kontakte pflegt und eine gewisse Beliebtheit genießt. Dagegen ist ein ‚nicht unser‘ Mensch jemand, der seine Freunde verraten hat.“ Wie viele andere konstruiert sie den ‚nicht unseren‘ Menschen nicht bloß durch eine Umkehrung des ‚unseren‘, sondern stellt ihn noch viel negativer dar. Sie erklärt, keinen Unterschied zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘ zu sehen, und bestätigt damit die Tendenz, dass – wenn bereits ‚unser‘ mit Vertrauen assoziiert wird – auch ein Unterschied zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘ fehlt. Den ‚fremden‘ Menschen unterscheidet sie allerdings vom ‚nicht unseren‘. „Ich denke, ein Fremder ist entweder ein Mensch, der in einem anderen Land lebt, oder jemand, der anderer Meinung ist.“ Sie verbindet also in ihrer Definition sehr unterschiedliche Ebenen und Qualitäten der Abweichung des ‚Fremden‘, behandelt sie aber gleich bzw. gleichwertig. Später fügt sie noch hinzu: „Er ist mir vollkommen unähnlich.“ Mit dem Adverb „vollkommen“ überhöht sie (wie auch viele andere Befragte) die Differenz zwischen ihr und dem ‚fremden‘ Menschen und stellt sie als fast unüberwindbar dar.

Vor dem Hintergrund der von ihr gegebenen Definitionen überrascht, dass sie den ‚eigenen‘ Menschen für keineswegs weniger gefährlich als den ‚fremden‘ hält. Sie erklärt das mit einem in dieser Stichprobe sehr gängigen Muster: „Der Eigene kann auch schaden, und zwar sogar sehr.“ Sie nivelliert damit die von ihr formulierten Differenzen zwischen ‚unser‘/‚eigen‘ und ‚fremd‘; das von ihr angegebene Unterscheidungsmerkmal „Verrat“ gilt nicht mehr, denn ‚unser‘/‚eigen‘ oder ‚nicht unser‘/‚fremd‘ werden gleichermaßen mit „Verrat“ assoziiert.

Auf eine weitere Einstellungsfrage hin schreibt sie: „Im eigenen Land versucht man ja, die Eigenen zu verteidigen.“ Auch diese Bemerkung legt nun eine ganz andere Deutung des ‚unseren‘ bzw. ‚eigenen‘ Menschen nahe als am Anfang des Fragebogens angegeben: Sie erfährt eine Ausweitung und verlässt den Kontext privater bzw. freundschaftlicher Beziehungen, innerhalb dessen die anfänglich gegebenen Definitionen („unser Mensch ist ein Mensch, der im Zentrum der Aufmerksamkeit eines Freundeskreises steht“) entstanden sind. Das, was sie bei dem ‚fremden‘ Menschen („Er ist mir vollkommen unähnlich“ und „Ich denke, ein Fremder ist entweder ein Mensch, der in einem anderen Land lebt, oder jemand, der anderer Meinung ist“) versucht, passiert an dieser Stelle auch mit dem ‚unseren‘ und ‚eigenen‘: sie meint damit nun eher „Landsleute“ und weicht vom rein privaten Verständnis dieser Begriffe ab.

*Typ Ib.* Eine 19-jährige Studentin gab zum ‚unseren‘ Menschen an, dass er jemand sei, der ihr „geistig nahe steht“ und dessen Interessen ihr ebenfalls „nah“ sind. Im Gegensatz zur absoluten Mehrheit der Befragten beschränkte sich diese Studentin bei dem ‚nicht unseren‘

Menschen einfach auf die Negation dessen, was sie zum ‚unseren‘ schrieb: „Dies ist ein Mensch, der andere Interessen hat.“ Sie fand keinen Unterschied zwischen dem ‚unseren‘ und dem ‚eigenen‘ Menschen. Erstaunlicherweise erkannte sie auch zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ „keine klare Grenze“, weil der ‚eigene‘ Mensch nicht unbedingt weniger gefährlich sei als der ‚Fremde‘: „Vom ‚eigenen‘ Menschen kann man ja auch Einiges abbekommen.“

Später notierte sie bei den Fragen zur Nationalität folgende Überlegung: „Man müsste den Kindern von der frühen Kindheit an nahe bringen, dass alle gleich sind und dass es keine ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Nationalitäten gibt. [...] Wenn im Pass die Nationalität angegeben wird, trennt das ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘, und das darf nicht sein; alle sind gleich.“ Die Fragen zum Umgang mit verschiedenen Nationalitäten verleiteten sie zur Schlussfolgerung, dass sich verschiedene Nationalitäten in die Kategorien ‚eigen‘ und ‚fremd‘ einordnen lassen. Das Mädchen entnahm dieses Denkmuster offensichtlich seiner sozialen Erfahrung. Darüber hinaus ging es wie selbstverständlich davon aus, dass eine Trennung in ‚eigene‘ und ‚fremde‘ Menschen zwangsläufig mit einer Benachteiligung der ‚Fremden‘ (also Diskriminierung bestimmter Nationalitäten) einhergeht, was aber „nicht sein darf“. Diese Studentin ließ sich zwar vom Gesamtkontext des Fragebogens beeinflussen, bringt aber auch eine eindeutige Protesthaltung zum Ausdruck.

Ein 19-jähriger Student gab bei der Frage nach dem ‚eigenen‘ Menschen folgende Antwort: „Mit einem Eigenen verbindet mich eine herzlichere Beziehung, eine direktere und zuverlässigere Bindung.“ Er definierte den ‚eigenen‘ Menschen wie die meisten Befragten über die Kategorie des Vertrauens. Zum ‚Fremden‘ schrieb er: „Ein ‚Fremder‘ gehört nicht zu unserem Freundes- und Bekanntenkreis, er kann unser Gegner, unser Konkurrent sein. Es ist ein kaum bekannter, ein neuer Mensch, der kein Vertrauen genießt.“ Wie auch die absolute Mehrheit der Umfrageteilnehmer lieferte dieser junge Mann gleich einige Definitionen des ‚Fremden‘ und zeichnete dabei das Bild einer Konfrontation. Bei einer anderen Frage gab er an, den ‚eigenen‘ Menschen für nicht weniger gefährlich als den ‚Fremden‘ zu halten, was er wie folgt erklärte: „Jeder Mensch ist fähig, Schaden hinzuzufügen und gefährlich zu sein, der Eigene wie der Fremde.“

Der letzte Satz zog sich dann wie ein Leitmotiv durch alle Antworten dieses Studierenden. So heißt es zu der Frage, ob er Hinzugezogene für irgendwie gefährlich hält: „Man darf nicht alle Hinzugezogenen pauschal beschuldigen. Sie sind genau dieselben Menschen wie wir.“ Auf die Frage, ob seiner Erfahrung nach die Beziehung zu einem Menschen von seiner Nationalität anhängt, antwortete er: „Man soll auf die innere Welt eines Menschen schauen und nicht auf seine Nationalität.“ Zu den späteren Fragen nach der Anwendung staatlicher Gewalt und der Notwendigkeit von Wachsamkeit fiel ihm ein: „Vor dem Recht sind alle gleich, die Eigenen wie die Fremden. [...] Eine besondere Wachsamkeit den ‚Fremden‘ gegenüber ist nicht notwendig, der ‚Fremde‘ kann auch ein ‚Eigener‘ werden.“ Dieser junge Mann hob die Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zwar von der privaten auf eine politische Ebene, doch

protestierte er dabei konsequent gegen eine Diskriminierung des ‚Fremden‘ bzw. gegen eine bevorzugte politische Stellung der (wie auch immer gearteten) ‚eigenen‘ Menschen.

*Typ IIa.* Eine 19-jährige Studentin gab an, dass ein ‚unser‘ Mensch jemand sei, der „meiner Weltanschauung und meinem Charakter ähnlich ist“, und erklärte weiter unten, dass sich ein ‚nicht unserer‘ Mensch dadurch auszeichnet, dass der Kontakt zu ihm – im Gegensatz zum ‚unseren‘ – unangenehm ist. Wie die meisten Befragten beschrieb sie den ‚nicht unseren‘ Menschen nicht als einen einfachen Gegensatz zum ‚unseren‘. Zum ‚eigenen‘ gab sie an, dass er ein Teil ihres Freundeskreises ist und ihr nahe steht. Den ‚Fremden‘ definierte sie gleich vierfach: „1.) Ein Unbekannter; 2.) jemand, der mich nicht mag; 3.) jemand, der verwerflich handelt; 4.) jemand, der in wichtigen Fragen eine ganz andere Position bezieht.“ Zu den übrigen Fragen beschränkte sie sich auf nachgefragte Gruppen. Sie versuchte, möglichst differenziert zu antworten. Die von ihr gegebenen Definitionen wurden in ihren Einstellungsfragen nicht mehr tangiert.

Auch ein 20-jähriger Student bezog sich bei seinen Antworten auf die Einstellungsfragen nicht mehr auf die zu Beginn des Fragebogens formulierten Definitionen. Ein ‚unserer‘ Mensch sei jemand, „mit dem es nicht langweilig ist“; im Gegensatz zu einem ‚nicht unseren‘ Menschen „versteht er mich sehr gut“. Zum ‚eigenen‘ Menschen schrieb er: „Dies ist ein Mensch, auf den ich mich in allem verlassen kann.“ Ein ‚Fremder‘ sei ein Mensch „mit anderen Interessen und anderem Charakter“. Dieser Student hält den ‚eigenen‘ Menschen für weniger gefährlich, weil „bekannt ist, was von ihm zu erwarten ist“. Alle seine Definitionen gehören in den Bereich privater zwischenmenschlicher Beziehungen.

Eine 20-jährige Studentin beschrieb den ‚Unseren‘ als einen „guten Menschen mit guten Vorsätzen und uns nahen Ansichten“. Den ‚nicht unseren‘ Menschen macht sie an seiner „negativen Haltung zu uns“ fest. Der ‚eigene‘ Mensch ist für sie jemand, der „mir ganz nah ist, ein Verwandter“ (d.h. auch im Geiste). Zum ‚Fremden‘ gab sie zunächst lediglich zwei Adjektive an: „Er ist fremdartig, feindlich.“ Und fügte hinzu: „Durch seine Gedanken und Handlungen, seine Tätigkeit“ werde er ‚fremd‘. Der ‚fremde‘ Mensch ist für sie gefährlicher als der ‚eigene‘. Ihre sehr breit angelegte und sofort mit Feindseligkeit assoziierte Definition des ‚Fremden‘ machte es ihr möglich, bei den übrigen Fragen immer konsequent auch eigene Definitionen zu verwenden. Sie wiederholte gegen Ende des Fragebogens, dass man die Wachsamkeit gegenüber den ‚Fremden‘ verstärken sollte, da sie „unvorhersagbar und feindselig“ seien. Sie stellte somit insofern einen der wenigen Sonderfälle dar, als sie sich auch und gerade in den bewusst provokanten Fragen ‚wiederfindet‘.

*Typ IIb.* Die Vertreter dieser Gruppe äußerten an zumindest einer Stelle des Fragebogens Protest gegen die von ihnen wahrgenommene fremdenfeindliche Deutung der Begriffe ‚nicht unserer Mensch‘ oder ‚fremder Mensch‘ als solcher bzw. gegen diese Trennung an sich. So schrieb z.B. eine 19-jährige Studentin gleich bei ihrem ersten Versuch, den ‚fremden‘ Menschen zu definieren: „Der Fremde ist ein Mensch anderer Ansichten, einer anderen Position.“ Danach fügte sie in Klammern hinzu: „Er hat aber ein Recht darauf.“ Sie hielt es für angebracht, deutlich zu machen, dass ihre Einstellung zu der Tatsache, dass es auch ‚andere‘ Ansichten und Positionen gibt, eher positiv ist. Eine solche Einstellung ist aus der Perspektive dieser Studentin nicht selbstverständlich. Bei der Beantwortung einer weiteren Frage machte sie zusätzlich folgende Bemerkung: „Ein Fremder heißt noch nicht, dass er schlecht ist.“ Was hat sie dazu veranlasst, gegen eine Deutung zu protestieren, die weder sie selbst geschrieben hat noch im Fragebogen enthalten war? Offenkundig trat sie gegen ihr aus dem sozialen Alltag bekannte Deutungen auf, in deren Antizipation diese sozial wohl eher sensible Studentin mittlerweile geübt zu sein scheint. Mit ihrem Protest versuchte sie, etwas vorweg zu nehmen, was ihr im sozialen Alltag häufig begegnet, woher auch ihre Erwartungshaltung stammt.

Eine andere Studentin (21 Jahre alt) meinte, dass ‚unser‘ Mensch „praktisch jeder [ist], dessen Ansichten mir nah sind“. Eine Definition des ‚nicht unseren‘ Menschen formulierte sie nicht. Stattdessen begnügte sie sich mit dem einfachen Verweis „siehe oben“, womit sie klar machte, dass sie einen ‚nicht unseren‘ Menschen“ als einfaches Gegenteil des ‚unseren‘ versteht. Zum ‚eigenen‘ Menschen schrieb sie, dass sich dieser Begriff nicht sehr von ‚Unserem‘ unterscheide, dass er einfach enger gefasst und in „konkreteren Situationen“ verwendet werde. Sie lehnte es ab, den ‚eigenen‘ Menschen für weniger gefährlich als den ‚Fremden‘ zu halten, fügte dem allerdings keine Erklärung hinzu. Sie äußerte zunächst sehr vorsichtig ihren Protest gegen die Einstellungsfragen als solche und notierte am Rand der Seite hin und wieder zusätzliche Bemerkungen – selbst bei Fragen, die lediglich per Ankreuzen zu beantworten sind. Bei der Frage „Geben Sie Beispiele von Personen, die Sie respektieren“ merkte sie an: „Den PERSÖNLICHKEITEN gebührt immer eine Achtung. Es können sowohl ‚Eigene‘ als auch ‚Fremde‘ sein, obwohl ich mit einer solchen Terminologie nicht einverstanden bin“ (Großbuchstaben im Original). Damit brachte sie eine sehr liberale Einstellung zum Ausdruck und opponierte zugleich gegen die Begriffe, die der Fragebogen abfragt, *als solche*. Nicht selten sprach sie in ihren Antworten von Recht und Gleichberechtigung und betont, dass Grundrechte jedem zugesprochen werden sollten und dass auf dem Gebiet der Grundrechte jegliche Trennungen in Gruppen bzw. Personenkategorien und Hierarchien unzulässig sind. Auch diese Studentin drückte mit ihrem Protest gegen die Art der Fragen im Bogen ihre alltägliche Erfahrung aus, dass die in der russländischen Gesellschaft häufig vorgenommene Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zwangsläufig mit Diskriminierung einhergeht.

Wiederum eine andere Studentin (22 Jahre alt) gibt am Anfang des Fragebogens an, dass der Begriff ‚unser Mensch‘ „eine Art Jargon“ sei und jemanden meine, der „ein ‚Eigener‘ ist,

der also genauso wie seine Kumpels handelt“; der ‚nicht unsere‘ Mensch sei dagegen einfach jemand, der nicht zu diesem Kreis gehört. Zu vermuten ist, dass sie mit dem Wort „Jargon“ meint, dass dieser Ausdruck in bestimmten Kreisen sehr verbreitet ist. Sie fügt hinzu, dass ‚eigener Mensch‘ etwas ‚sanfter‘ klinge als ‚unser Mensch‘, dass aber ‚eigen‘ und ‚fremd‘ dem Begriffspaar ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ sehr nah seien. An einer anderen Stelle wiederholt sie, dass ‚nicht unser‘ und ‚fremd‘ Menschen bezeichnen würden, deren „Gedanken meinen nicht ähnlich sind, die anders handeln usw.“ Damit entspricht sie der bei der absoluten Mehrheit der Befragten anzutreffenden Tendenz, die Kategorien ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ vorrangig durch Ähnlichkeit und Nähe zu definieren. Diese Studentin gibt auch an, den ‚eigenen‘ Menschen nicht für weniger gefährlich als den ‚fremden‘ zu halten, und erklärt das mit einer quasi lebensphilosophischen Bemerkung: „In diesem Leben ist man nie ganz sicher.“ Es bleibt nur zu vermuten, dass sie dabei meint, dass sich auch ein ‚eigener‘ Mensch unvorhersagbar verhalten und dem an ihn gerichteten Anspruch von Zuverlässigkeit bzw. Treue nicht gerecht werden kann.

Gleich zu Beginn der Einstellungsfragen äußert sich dieses Mädchen sehr kritisch. So sieht ihre Antwort auf die Frage „Scheint es Ihnen, dass Zugereiste irgendeine Bedrohung oder Gefahr darstellen?“ wie folgt aus: „Dies hängt ja davon ab, woher der Mensch kommt, was und wer er ist???!“ Damit gibt sie zu verstehen, dass sie die Formulierung der Frage für nicht korrekt hält. Auf die Frage „Hängt aufgrund ihrer Lebenserfahrung die Beziehung zu einem Menschen üblicherweise von seiner Nationalität ab?“ antwortet sie positiv und beantwortet die folgende Frage „Meinen Sie, dass man das irgendwie vermeiden kann?“ negativ mit der folgenden kritischen reflexiven Bemerkung: „In unserer Gesellschaft wird es immer Menschen geben, die dagegen sind.“ (gemeint: gegen eine Gleichbehandlung von unterschiedlichen Nationalitäten, Anmerkung der Autorin) Mit der Frage „Scheint es Ihnen, dass man – und wenn ja, warum – die Wachsamkeit gegenüber ‚Fremden‘“ verstärken muss?“ scheint sie dann kaum noch etwas anfangen zu können: Mit der kritischen Rückfrage „Wen meinen Sie eigentlich mit ‚Fremden‘???“ bringt sie zum Ausdruck, dass die von ihr gegebene Definition des ‚fremden‘ Menschen – „dessen Gedanken meinen nicht ähnlich sind, der anders handelt usw.“ – auf einer rein privaten Ebene angesiedelt und mit der Frage nach gesellschaftlicher Bedrohung und Wachsamkeit nicht kompatibel ist. Sie hält an ihrer Definition fest und lässt sich vom Fragebogen nicht irritieren.

Zu diesem zweiten Typ des Antwortverhaltens sind auch Studierende zu zählen, die an den Seitenrändern des Fragebogens Parolen wie „Die Welt ist eins!“ oder „Nein der Gewalt!“ gegen Fremdenfeindlichkeit (mit der der Fragebogen in ihrer Wahrnehmung zu assoziieren war) notierten. Ein Student ließ die Frage nach den Hinzugezogenen unbeantwortet und notierte stattdessen: „Ich bin selbst ein Hinzugezogener!“ Aufschlussreich war auch die folgende Bemerkung eines 18-jährigen Studenten: „Ich bin nicht der Meinung, dass russisch gleich ‚eigen‘ bedeutet.“ Das hängt zwar mit keiner der Fragen des Fragebogens unmittelbar zusammen

(eine solche Gleichsetzung wurde nirgendwo nahe gelegt), artikuliert jedoch offensichtlich den auf seiner Erfahrung beruhenden Eindruck, dass politische Themen, die in der Öffentlichkeit unter Zuhilfenahme der Begriffe ‚eigen‘ und ‚fremd‘ vorkommen, oft genau diese Gleichsetzung (‚eigen‘ = russisch) vornehmen bzw. entstehen lassen (vgl. auch den im Kapitel IV.4.1.2. besprochenen Fall des Protests).

#### IV.4.1.7. Zusammenfassende Bemerkungen zu der Befragung

Zu allen untersuchten Deutungsmustern lässt sich sagen, dass

- durch die Befragung lediglich Angaben zur Art der Beziehung zur Person, die man als ‚eigen‘, ‚unser‘ oder ‚fremd‘ wahrnimmt, erhoben werden konnten, da bis auf wenige Ausnahmen keine konkreten Beispiele oder qualitativen Merkmale genannt wurden;
- sich deutliche inhaltliche Überschneidungen feststellen ließen, und zwar einerseits zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘, andererseits zwischen ‚nicht unser‘ und ‚fremd‘.

Was die inhaltliche Überschneidung zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘ betrifft, so wurde bereits im Abschnitt I.3. mit Ščukin (2003) darauf verwiesen, dass das Deutungsmuster ‚unser‘ in der russischen kulturellen Tradition wesentlich älter (und auch gehaltvoller) als ‚eigen‘ ist. Man kann davon ausgehen, dass es viel tiefer im soziokulturellen Bewusstsein Russlands verankert und daher für bewusste inhaltliche Angaben und Definitionen auch wesentlich zugänglicher ist. Dies zeigte auch die in St. Petersburg durchgeführte Befragung, bei der die Angaben zum ‚Unseren‘ in der Tendenz gehaltvoller und deutlicher als zum ‚Eigenen‘ ausfielen. Zu berücksichtigen dabei ist, dass die Angaben zum ‚eigenen‘ erst *nach* den Angaben zum ‚unseren‘ gemacht wurden, so dass das erste Deutungsmuster möglicherweise das zweite als zum Teil redundant erschienen ließ. Ein nicht erheblicher Teil der Befragten gab ja auch offen an, die Begriffe ‚unserer Mensch‘ und ‚eigener Mensch‘ als Synonyme bzw. als „ein und dasselbe“ zu verstehen.

Mit jemandem, der als ‚*unser*‘ gilt bzw. wahrgenommen wird, wird laut den befragten Studierenden etwas *geteilt*: Meistens handelt es sich um die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv und/oder *ähnlichen oder gleichen* Einstellungen, Interessen, Vorlieben, Ansichten usw. Die wirkliche oder wahrgenommene Ähnlichkeit oder Übereinstimmung mit dem ‚Unseren‘ wird als *positiv* bewertet. Dabei handelt es sich um eine Ähnlichkeit oder Übereinstimmung, aus der ein *leichterer Umgang* bzw. eine eher unkomplizierte Kommunikation resultieren (das Medium privater bzw. freundschaftlicher Kommunikation wird in diesem Zusammenhang vielfach angesprochen), nicht aber unbedingt auch ein höheres Vertrauen dem ‚unseren‘ Men-

schen gegenüber. Dies stellt ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zum Deutungsmuster ‚eigen‘ dar.

Neben der noch stärkeren Ähnlichkeit oder sogar Übereinstimmung, die die Befragten zwischen sich und einem ‚Eigenen‘ beanspruchen, tritt hier deutlich das Verbindlichkeitsmoment der Beziehung in den Vordergrund: Der ‚Eigene‘ steht immer sehr nah (viel näher als der ‚unsere‘), man kann sich auf ihn verlassen bzw. unterhält zu ihm eine *Vertrauensbeziehung*. Das Vertrauen gegenüber dem ‚Eigenen‘ äußert sich allerdings auch auf eine eher kuriose Art: Etwa jede zweite befragte Person äußerte ihre Bedenken über die „Festigkeit“ des Vertrauens als des tragenden Elements der Beziehung zum ‚Eigenen‘ und kehrte die Verbindlichkeit zwischen sich selbst und dem ‚Eigenen‘ um: Aus Vertrauen als dem kennzeichnenden Merkmal dieser Bindung wurde *Verrat*. Der starke Anspruch auf Nähe und Vertrauen in der Beziehung zu einem ‚Eigenen‘ korrespondiert also bei diesem Deutungsmuster mit der Erfahrung bzw. der Andeutung der Möglichkeit von Verrat und Enttäuschung. Die Beziehung zum ‚Eigenen‘ stellt sich somit als *risikoreich* dar. Konkret ist sie sogar wesentlich risikoreicher als die Beziehung zu einem ‚Unseren‘, denn sie baut auf einem systematischen Widerspruch auf: *Die als charakteristisches Merkmal formulierte Bedingung der Zuverlässigkeit und des Vertrauens geht gleichzeitig mit der Antizipation einer hohen Wahrscheinlichkeit der Verletzung eben dieser Bedingung einher.*

Hinsichtlich der inhaltlichen Überlappung zwischen ‚nicht unserem Menschen‘ und dem ‚Fremden‘ lassen sich wiederum jene Überlegungen anbringen, die ich oben zur Verwandtschaft zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘ angeführt habe. Die inhaltliche Überschneidung fiel allerdings bei diesem Paar *deutlich geringer* aus. Selbst wenn die Definitionen viel Ähnlichkeiten aufwiesen und nach dem gleichen Muster formuliert wurden, haben nur etwa 10% der Befragten bewusst eine Übereinstimmung zwischen ‚nicht unser‘ und ‚fremd‘ zum Ausdruck gebracht.

Die Angaben der Befragten zu den beiden Deutungsmustern fokussieren sich wieder weitgehend auf die Art der Beziehung zwischen einem ‚nicht unseren‘ oder ‚fremden‘ Menschen und der oder dem Befragten. Diese Beziehung ist auf einer wahrgenommenen *Differenz* aufgebaut, die mehrheitlich (wörtlich) als „extrem“, „vollkommen“, „gänzlich“ oder „absolut“, also nicht überwindbar bezeichnet bzw. wahrgenommen und auch als unangenehm empfunden wird. Es findet somit eine deutliche *Dramatisierung* der Differenz statt. Darüber hinaus wird die Beziehung zum ‚nicht Unseren‘ oder ‚Fremden‘ von knapp über der Hälfte der Befragten als ein- oder sogar beiderseitige *Konfrontation* beschrieben. Die (im sozialen Leben praktischen bzw. politischen) *Folgen* der negativen Bewertung des ‚nicht unseren‘ oder ‚fremden‘ Menschen, der nicht zu überwindenden Distanz zu und der Konfrontation mit ihm wurden von den Befragten in der Mehrheit eher *nicht* angesprochen oder begrüßt. Lediglich Studierende (vgl. die Fälle des Protests), die entweder zum Typ Ib oder IIb zu zählen sind, stellten kritische reflexive Überlegungen über soziale bzw. politische Folgen einer Trennung in ‚ei-

gen‘ und ‚fremd‘ bzw. des inhaltlichen Vermögens dieser Begriffe an. In mindestens der Hälfte der Fälle blieb die praktische (politische) Bedeutung dieser Deutungsmuster entweder unbewusst oder in den Antworten latent.

Zu einem bemerkenswerten Befund dieser Befragung möchte ich auch folgende Konstellation zählen: Auf der Grundlage der erhobenen Daten fällt es schwer zu sagen, welches Deutungsmuster – ‚nicht unser‘ oder ‚fremd‘ – stärkere Ablehnung hervorruft. Es ergibt sich ein widersprüchliches Bild: Einerseits ist die Darstellung der Abweichung bei dem ‚Fremden‘ meistens stärker, gehaltvoller und auch emotional negativer besetzt als beim ‚nicht unseren‘ Menschen. Andererseits – oder gerade deswegen – machte etwa ein Drittel der Befragten zum ‚Fremden‘ – nicht aber zum ‚nicht unseren‘ Menschen! – lediglich neutrale Angaben wie „ein Unbekannter“ oder „jemand, den man noch nicht kennt“ und zeigte eine offene, d.h. weder ablehnende noch sonst irgendwie geartete negative Einstellung zu ihm. Beim Deutungsmuster ‚fremd‘ gab es auch die meisten Protestfälle, bei denen sich die Befragten grundsätzlich gegen eine solche Aufteilung (‚eigen vs. fremd‘) bzw. gegen eine pauschale Ablehnung des ‚Fremden‘ und einen diskriminierenden Umgang mit ihm aussprachen. Daraus ergibt sich, dass eine starke Distanz sowie negative Bewertung und Ablehnung, die *auch* gegenüber dem ‚nicht unseren‘ wahrgenommen werden, bei ihm (wenn auch etwas weniger dramatisch) insgesamt häufiger als beim ‚Fremden‘ formuliert wurden.

Die vorliegenden Befunde verleiten darüber hinaus zu der Folgerung, dass die inhaltliche Bestimmung des ‚Fremden‘ am meisten Schwierigkeiten bereitete und dass dieses Deutungsmuster auch nicht unbedingt als ein Gegenstück zu ‚eigen‘ wahrgenommen wird. Viele gegebene Definitionen und Erklärungsversuche legen nahe, dass die qualitative Bestimmung von ‚fremd‘ (auch) auf einer anderen Ebene angesiedelt ist als das Deutungsmuster ‚eigen‘. Das Deutungsmuster ‚fremd‘ ist in einer gewissen inhaltlichen Distanz zum Dreieck ‚unser‘ – ‚nicht unser‘ – ‚eigen‘ anzusiedeln. Hierzu sind zwei Vermutungen zu formulieren. Eine betrifft den Wortgebrauch innerhalb privater Beziehungsmuster: Die Angaben „er ist ein Eigener“ oder „er ist ein ganz unserer Mensch“ sind in Bezug auf die Charakterisierung menschlicher Bindungen viel geläufiger und erscheinen als viel angebrachter als die Angabe „er ist fremd“, die in diesem Zusammenhang kaum gemacht wird (man kann höchstens „er ist ein ‚nicht unserer Mensch‘“ antreffen). Viele Befragte zeigten sich in ihren Antworten daher irritiert, als sie nach dem ‚Fremden‘ – und v.a. nach seinem Unterschied vom ‚eigenen‘ Menschen – gefragt wurden. Offensichtlich spricht der Begriff des ‚Fremden‘ (auch) einen anderen assoziativen Kontext an.

Die andere Erklärung folgt aus der ersten: Die drei Begriffe ‚unser‘, ‚nicht unser‘ und ‚eigen‘ beruhen, wie die Antworten der Studierenden zeigen, auf bestimmten *Qualitäten* einer Bindung; sie drücken deren verschiedene Modalitäten aus. Diese Dimension ist bei einem ‚Fremden‘ viel weniger ausgeprägt, da er vielfach als eine Person beschrieben wurde, zu der eben gar keine oder aber eine sehr ambivalente, Verwirrung und Unsicherheit hervorrufende



Bindung besteht. Ein Teil dieser Ambivalenz erklärt sich daraus, dass ein ‚Fremder‘ eben eine Bindung anderer Art erfordert, die nicht privat ist. Über diese soziale bzw. politische Bindung zu einem ‚Fremden‘ wollten bzw. konnten nur wenige der Befragten reflektieren.

Dem Antwortverhalten in Bezug auf das Deutungsmuster ‚fremd‘, d.h. sowohl den definitorischen Angaben dazu als auch den Antworten auf entsprechende Einstellungsfragen und bekundeten Protesten, ist allerdings eindeutig zu entnehmen, dass die Befragten über eine Erfahrung der Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ aus dem sozialen Alltag, also jenseits des Sphäre des privaten Bindungen, verfügen. Insbesondere die mit den Begriffen assoziierten Erwartungen und Vorwegnahmen, die vielfach zum Ausdruck kamen, deuten auf solche Alltagserfahrungen hin. Die nicht selten formulierten Protesthaltungen nach dem Muster „Man darf Menschen nicht in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ teilen“, interpretiere ich als Hinweis auf eine diskriminierende Verwendung dieses eher künstlich hergestellten Gegensatzpaares in der politischen Sphäre.

Eine politische Relevanz der untersuchten Begriffe bzw. ihre *auch* diskriminierende Verwendungsmöglichkeit war vielen befragten Studierenden (soweit es sich durch die Befragung feststellen ließ) entweder nicht bewusst oder sie zeigten keine Bereitschaft, darüber kritisch zu reflektieren. In erster Linie betrifft das natürlich jene Studierende, die sich mit der Ablehnung des ‚Fremden‘, den diskriminierenden Maßnahmen ihm gegenüber und der von ihm ausgehenden Gefahr usw. solidarisierten. Dennoch zeigte mindestens ein Viertel der Befragten mehr oder weniger deutlich, dass sie die Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ eben aufgrund der damit einhergehenden politischen Intentionen und Folgen ablehnen. Man kann davon ausgehen, dass diesen Befragten soziale und rechtliche Sensibilität, Wissen um bestimmte politische Tatsachen (z.B. fremdenfeindliche Kampagnen gegen Hinzugezogene) und insgesamt kritische Reflexion bzw. selbstständiges kritisches Urteilen in Bezug auf Fragen der sozialen Integration und innergesellschaftlicher Konflikte wie auch Solidarität eigen sind.

#### **IV.4.2. Darstellung der gewonnenen Deutungsmuster aus den Interviews**

In der Folge stelle ich exemplarisch einige Interviews bzw. Interview-Partner dar. Ich beschreibe dabei anhand dieser von den insgesamt 22 durchgeführten Interviews ausgewählten Fallbeispiele die typischen Verständnismuster von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ sowie die damit im Zusammenhang stehenden Argumentationsmuster, aber auch typische Momente in der Schilderung und Bewertung der sozialen Tatsachen. Ich konzentriere mich also auf jene Abschnitte in den Interviewgesprächen, denen eine erkennbare Relevanz für die Untersuchung der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ in Russland zukommt.

*IV.4.2.1. Fallbeispiel 1: Svetlana*

Svetlana ist 18 Jahre alt und studiert im vierten Semester an einer Wirtschaftsfachhochschule. Das Studium beschreibt sie als leicht und wenig spannend; sie wünscht sich mehr geisteswissenschaftliche Orientierung. Sie lebt mit ihren Eltern und ihrem Bruder in einer Dreizimmer-Wohnung, wo sie einen Raum für sich hat. Das Interview findet bei ihr zu Hause statt. Svetlana antwortet sehr spontan, wenn auch etwas zurückhaltend. Das Interview scheint sie zu interessieren. Sie ist sich aber bei vielen Begriffen und Thesen nicht sehr sicher und sucht daher während des Antwortens immer wieder nach zufrieden stellenden Formulierungen.

Svetlana bezeichnet ihren Freundes- und Bekanntenkreis als nicht groß. Es handelt sich um Kommilitonen, noch von der Schule gebliebene Freunde und so genannte Internetfreundschaften. Als sie nach Konfliktsituationen in ihrem Leben gefragt wird, fallen ihr als „erstes, herausragendes Beispiel“ die ständigen Auseinandersetzungen mit dem Vater ein: Sie streiten sich regelmäßig über „die Politik“. Im Übrigen, meint sie, gebe es „keine großen Konflikte mehr“ in ihrem Leben. Auf Nachfrage bestätigt sie nach einer Pause der Überlegung: „Sonst gibt es gar niemanden. Meine anderen Bekannten begeistern sich entweder nicht für Politik, oder... irgendwie... wollen sie nicht streiten.“ Mit dem Vater dagegen streitet Svetlana oft über politische Nachrichten und Skandale. Als Beispiel nennt sie hierfür den „Fall Chodorkovskij“: Hielt ihr Vater die Verhaftung und die Verurteilung (in Svetlanas Worten „Verfolgung“) dieses Ölindustriellen für gerecht, vertrat sie die gegenteilige Meinung. Später erklärt sie, dass sie die Politik mehrerer Staaten für frag- und kritikwürdig hält: „Nun, was mir nicht gefällt, ist zum Beispiel die staatliche Politik... So, im Allgemeinen, nicht nur die Politik unseren Staates... Nun, von unserem Staat besonders, weil ich damit konfrontiert werde“.

Sie gibt offen zu, dass sie „wohl bis zu einem gewissen Grade gezwungenermaßen das Land [Russland, Anmerkung der Autorin] angreift“. Sie zählt dann auf, was ihr genau in ‚ihrem‘ Staat nicht gefällt: „Dass die Meinungsfreiheit beschränkt wird, dass der Umgang mit den... Bürgern sehr schlecht ist.“ In der gesamten Passage spricht Svetlana nie von „Russland“, sondern konsequent von „unserem Staat“. An einer anderen Stelle, als sie von ihren Reisen nach Westeuropa erzählt und das dortige Leben mit Russland vergleicht, benutzt sie ebenfalls kein einziges Mal den Ausdruck „in Russland“, sondern nur die Formulierung „bei uns“. Sie drückt damit ihre Verbundenheit mit Russland aus. Gerade auf der Grundlage dieser Beziehung entsteht wahrscheinlich ihre kritisch-interessierte Haltung gegenüber dem politischen Tagesgeschehen in Russland.

Die politischen Diskussionen mit dem Vater arten mitunter derart aus, dass die Mutter intervenieren muss. Als Svetlana nach dem Grad der Eskalation solcher Auseinandersetzungen gefragt wird, antwortet sie: „Es kommt natürlich nicht zu Schlägereien, aber es gibt... es

fallen schon solche Worte wie ‚Du kannst dann hier wegfahren, irgendwohin!‘ – Und was antworten Sie darauf? – Nun, ich sage dann, ich fahre auch weg. So ist es<sup>27</sup> [lacht].“

Svetlanas kritische Haltung gegenüber dem politischen Geschehen veranlasst den Vater dazu, gleich ihr ganzes Leben in Russland zu thematisieren und in Frage zu stellen: Die geäußerte Kritik lässt ihn seiner Tochter gleich ein Verlassen des Landes nahe legen. Svetlana nimmt das sehr persönlich. Offensichtlich ist es gerade ihre sehr intensive Bindung an Russland („unser Staat“), die sie dazu motiviert, sich mit der innenpolitischen Situation kritisch zu befassen. Aus diesem Grund lässt sie sich auch auf Diskussionen mit dem Vater ein. Der Umstand, dass dieser ihr angesichts ihrer kritischen Haltung das ‚moralische Bleiberecht‘ in Russland abspricht, bedeutet für sie in dem Gespräch eine argumentative Sackgasse. Nicht die fragwürdigen politischen Umstände werden thematisiert, sondern – als ‚Strafe‘ für die geäußerte Kritik – gleich Svetlanas grundsätzliche Zugehörigkeit zum Kollektiv der Bürger Russlands. Deren Infragestellen ist kein inhaltliches oder sonst irgendwie originelles Argument gegen Svetlanas Position und bringt sie nicht wirklich weiter. Mit jugendlichem Stolz antwortet sie herausfordernd dem Vater, dass sie weggehen werde. Doch sie sieht auch, dass die Diskussion dadurch unmöglich und eigentlich sinnlos wird. Sie bedauert das und äußert am Ende dieser Passage:

„Irgendwie ist es so, dass ich sonst mit niemandem darüber diskutieren kann... Ich weiß nicht. Hm. Nicht dass ich es sehr entbehren würde, aber... Ich würde das alles noch mit jemandem diskutieren können [lacht]. So ist es.“

Damit bleibt sie mit ihrem kritischen Anspruch und dem Klärungsbedürfnis allein zurück. Für den Vater ist eine solche Infragestellung die logische Konsequenz von Svetlanas kritischer Position. Seine Tochter lernt von ihm, dass Fragen und Kritik, die sie aus dem Gefühl der Zugehörigkeit zu „unserem Staat“ heraus vorbringt, nicht eine Klärung des Gegenstandes ihrer Fragen nach sich ziehen, sondern das Absprechen dieser Zugehörigkeit. Das kritische Hinterfragen der inneren Verfassung „unseres Landes“ führt dazu, dass Svetlana – zumindest in den Augen des Vaters – nicht mehr zu den ‚Unseren‘ gehört. Sie erlebt das als eine Art Bestrafung. Sie versucht auch dagegen zu protestieren, dass die Zugehörigkeit zu „unserem Land“ an die Billigung bestimmter (und eigentlich inakzeptabler) Verhältnisse gebunden sein soll.

Ein anderer aufschlussreicher Abschnitt im Interview betrifft den „Tag der Einheit und Versöhnung“ am 7. November, den ehemaligen Jahrestag der Oktoberrevolution von 1917. Dazu äußert sich Svetlana ausführlich:

---

<sup>27</sup> Im Original „Vot“, eine Art Platzhalter im Russischen nach dem Muster von „Nicht war?“ im Deutschen oder „Voilà“ im Französischen.

„Nun, vielleicht haben diejenigen, die ihn so genannt haben, ä-ä... Einheit und Versöhnung zwischen Menschen verschiedener Überzeugungen gemeint, ä-ä..., aber... Ich denke, das war falsch, denn kaum werden sie [Einheit und Versöhnung, Anmerkung der Autorin] ... so leicht kommen. Die Situation in der Gesellschaft ... verschärft nur die Konflikte. So ist es. Dies verhindert es. Das also, dass es viele Punkte, ä-ä... viele Berührungspunkte gibt, zu denen es keine Einigung, kein Verständnis gibt. Und ... ä-ä ... Das kann in dieser Situation einfach nicht sein, man müsste ... sehr viel arbeiten dafür, dass die Einheit und Versöhnung kommen.... Der Feiertag selbst ist mir im Grunde genommen egal.“

Svetlanas pessimistische Sicht auf die Möglichkeit einer innergesellschaftlichen Versöhnung und Entschärfung der Konflikte überlappt sich mit der konfliktgeladenen Lage in ihrer Familie und im persönlichen Umfeld. Es sind die gleichen Wahrnehmungsmuster, die sie gegenüber der zwischenmenschlichen Situation in der Familie und den Medien und dem politischen Alltag bzw. dem neuen Feiertag hat. Auch hier gewinnt sie eine skeptische Perspektive: Den offiziellen postsowjetischen Feiertag „Tag der Einheit und Versöhnung“ betrachtet sie zwar als einen mehr oder weniger nachvollziehbaren Versuch, innergesellschaftliche Spannungen und Konfliktlinien zu thematisieren, doch zur Beilegung dieser Probleme wird das Begehen dieses Feiertages nach Svetlanas Meinung nicht beitragen. Svetlana erkennt hinter dem neuen offiziellen Feiertag keine produktive Strategie der Konfliktbeilegung. Vielmehr erscheint er ihr, was den Umgang mit den Konflikten betrifft, genauso unproduktiv wie auch das Verhalten ihres Vaters ihr gegenüber. Daher sind der Feiertag und die damit verbundene politische Absicht für sie auch unwichtig, „falsch“ oder „egal“. Sie drückt damit ihre Enttäuschung aus.

Ihre kritische und skeptische Haltung finden sich auch in dem Vorhaben wieder, im Ausland zu leben, das sie später im Verlauf des Interviews erneut anspricht:

„Ich kann ja nicht sagen, dass ich so leicht von hier wegfahren würde. ... Ich finde, dass... Hm. Irgendwie ist die Situation, die heute im Land entstanden ist... sie wird sich nur verschlechtern, leider, und da ... ich fühle mich nicht imstande, etwas zu verbessern, denn ich denke, man muss dafür ein Genie sein, ein wirkliches Genie, das die Massen beeinflussen und auch deren Bewusstsein völlig verändern kann, hm... Ich halte mich nicht für so einen Menschen, deswegen habe ich mich entschieden, dass es für mich besser sein wird, einfach wegzufahren. Vielleicht ist es eine Schwäche, aber irgendwie, immerhin.“

Auch diese Passage enthält Töne der Enttäuschung, ja sogar der Resignation. Svetlana glaubt, dass Konflikte um Politik und Überzeugungen nicht produktiv gelöst werden können und zwangsläufig mit Rückzug bzw. Ausschluss einer der beteiligten Seiten enden. Diese eigene Meinung hält sie allerdings für eine „Schwäche“. Als richtig gilt für sie nach wie vor, mit Kritik als einem politischen Überzeugungsinstrument aktiv zu handeln. Sie erkennt allerdings, dass dies für sie schwer ist. Zu dieser Erkenntnis brachte Svetlana jene Erfahrungen, die sie in ihrem sozialen und persönlichen Umfeld gemacht hat.

In einer späteren Phase des Interviews wird Svetlana direkt nach der Bedeutung der Ausdrücke ‚unser Mensch‘, ‚nicht unser Mensch‘ und ‚eigener Mensch‘ gefragt. Svetlana erklärt, dass sie diese sowie die damit gemeinte Kategorisierung kennt. Ihre erste Assoziation ist der bekannte Satiriker Michail Zadornov, der damit den ‚Sowjetmenschen‘ (d.h. Charakteristika, die ihn auszeichneten) karikierte. Der ‚typische‘ Sowjetbürger wurde dabei als ‚unser Mensch‘ bezeichnet. In den Stücken Zadornovs ging es oft um die zahlreichen Überlebens-tricks, die im Sowjetalltag der durch Knappheit und Stagnation gekennzeichneten 1970er-Jahre üblich waren. Auf die Frage, ob ihr Beispiele des Gebrauchs von ‚unser Mensch‘ einfallen, verweist Svetlana wieder auf ihn und sagt:

„Das ist ein Beispiel der Assoziation damit, unser, nicht unser... Nun, zu einem gewissen Grade bin ich mit Zadornov einverstanden, natürlich, ja, was den Erfindergeist betrifft ... man kann vielleicht darauf stolz sein, auf unsere Leute.“

Zu anderen Gebrauchsmöglichkeiten der zur Diskussion stehenden Begriffe, so aus den Medien (z.B. „Unser Radio“), meint Svetlana:

„Das Unsere meint wahrscheinlich, hm... das Russländische. Ä-ä... Was „Unser Radio“ betrifft, weiß ich nicht... Nun, dort werden ja tatsächlich nur russländische Sänger übertragen. Ja. Was das Fernsehen betrifft, ich denke, das tut man, ä-ä... damit, nun dafür, dass... Vielleicht, um etwas ä-ä... so eine Art Patriotismus zu entwickeln, vielleicht, ich denke so was.“

Svetlana erklärt die Verwendung von ‚unser‘ (und ‚nicht unser‘) somit auf zwei Ebenen: Erstens als humoristische und selbstironische Strategie, um die skurrilsten Seiten des sowjetischen Alltags (und damit die Vergangenheit) zu treffen; und zweitens als propagandistische Strategie der heutigen russländischen Medien zur Stärkung des patriotischen Bewusstseins. Es geht also um eine Karikatur, gleichzeitig aber auch um eine ernste Sache, nämlich die Erweckung und Stärkung patriotischer Gefühle der Bürger. Sie denkt damit ausschließlich entweder an eine selbstironische *Karikatur* oder an die offizielle *Propaganda*, d.h. nur an eine übertriebene und zugleich stark vereinfachte Verwendung. Svetlana sympathisiert dabei ein wenig mit dem ersten Zweck des Gebrauchs des Begriffs ‚unser‘ und distanziert sich vom zweiten (was sie im späteren Verlauf des Interviews bekräftigt).

Das Bedeutungsfeld von ‚unser‘ in den Verwendungen, die sie aus ihrem sozialen Alltag kennt, beschränkt Svetlana auf „russländisch“. ‚Unser‘ drückt somit die nicht näher zu bezeichnende Zugehörigkeit zu Russland aus (die jedoch, wie zumindest aus den Konflikten mit dem Vater hervorgeht, an bestimmte Bedingungen geknüpft ist). Svetlana meint dabei allerdings, dass die Verwendung des Begriffs ‚unser‘ in den Medien nicht so sehr irgend etwas tatsächlich Vorhandenes abbildet, sondern eher einen normativen Zweck erfüllt: Sie soll das Gefühl der Zugehörigkeit zu Russland – „Patriotismus“ – erst schaffen, bewusst machen und stärken. Svetlana steht dieser Strategie skeptisch gegenüber und meint, dass sie zu einem

„aufgesetzten und leeren Patriotismus“ führe. Wieder drückt Svetlana ihre Skepsis aus, der einer vereinfachten Lösung anstehender Konflikte und somit einer Imitation der Konfliktbeilegung und einer wirklichen Auseinandersetzung mit einem Problem gilt. Svetlanas Vater weicht einer Konfliktbearbeitung aus. Wer hinter die Kulissen der offiziellen Verlautbarungen zur Einführung des neuen Feiertages am 4. November blickte, musste zu dem Schluss kommen, dass mit ihm eine Strategie der Versöhnung und Konfliktentschärfung nur simuliert werden konnte. Die Propaganda des ‚Unseren‘ zielt auf eine Art Anbindung, der keine Auseinandersetzung mit der Konsolidierungsbasis zu Grunde liegt, was nur ein eher ‚leeres‘ Zugehörigkeitsbewusstsein (und damit lediglich seine Imitation) erreichen kann.

Anders sieht es mit dem Begriff ‚eigen‘ aus. Svetlana gibt an, dass sie den Ausdruck „svoj čelovek“ (‚eigener Mensch‘, der ‚Eigene‘) kennt und erklärt ihn wie folgt:

„Nun, der Eigene – das ist wahrscheinlich, schon eher, ein engerer Kreis. Das heißt, der eigene Mensch ä-ä... Nun, wie soll ich das... Das ist eher ein Mensch, dem man trauen kann.“

Das Vertrauen ist das zentrale Kennzeichen des ‚Eigenen‘. Menschen, die man als ‚eigene‘ erlebt, sind meistens Menschen aus dem engeren Freundeskreis. Der ‚Fremde‘ ist, so Svetlana, dementsprechend „ein Mensch, bei dem man nicht weiß, was von ihm zu erwarten ist“. Als sie genau gefragt wird, wer für sie ‚Fremde‘ sind, sagt sie:

„Für mich sind die Fremden... nun, hm, nach der Definition, einfach Menschen, die ich nicht kenne. Für mich gibt es nicht ä-ä... so eine, irgendeine Gesellschaft, die Fremde sind [lacht]. Ich habe ja eigentlich keine Angst vor den Fremden, nichts dergleichen. Also einfach Menschen, die ich nicht kenne, das ist alles.“

Bei dieser Erklärung polemisiert sie offensichtlich gegen eine andere, ihr bekannte Interpretation des Begriffes ‚Fremder‘, denn spontan negiert sie bzw. distanziert sie sich von einem anderen Verständnis, das bis zu diesem Zeitpunkt im Verlauf des Interviews nicht angesprochen worden war, das sie aber anscheinend aus ihrem sozialen Alltag kennt: Die ‚Fremden‘ sind eine anhand konkreter Merkmale zu definierende Gruppe (die sich zu einer ganzen Gesellschaft erweitern kann), und vor ‚Fremden‘ hat man oft Angst.

Bemerkenswert an dieser spontanen, aber durchaus bewussten Distanzierung ist, dass Svetlana an einer anderen Stelle des Interviews den Begriff ‚eigen‘ genau nach dieser von ihr abgelehnten Logik verwendet: Als sie von den Hinzugezogenen in St. Petersburg spricht und dabei auf Kaukasier – die wohl größte und bekannteste Gruppe der Hinzugezogenen – zu sprechen kommt, sagt sie:

„Im Prinzip habe ich keine Konflikte mit ihnen... Ich zum Beispiel halte es für normal, dass Menschen von Kaukasus hierher kommen und hier auf dem Markt handeln. Viele [St. Petersburger] mögen das gar nicht. [...] Ich aber... meine, sie haben Recht darauf, so ihr Geld zu verdienen. Nun, ich denke

nicht, dass sie unbedingt alle Betrüger sind. Ich finde, sie sind genauso Menschen. Sie sind manchmal aufdringlich bei den Frauen, aber nicht nur sie. Im Prinzip ist mein Umgang mit ihnen genauso wie mit den *eigenen* [svoi] *Menschen*.“ (Hervorhebung von der Autorin)

Zwar bezieht sie auch in dieser Frage eine kritische Distanz zu den von ihr erwähnten „vielen“, die sie in ihrem Alltag erlebt, aber sie verwendet den Begriff ‚eigen‘ genau in der Art und Weise, wie sie ihn an einer anderen Stelle negieren möchte: Sie assoziiert mit den ‚Eigene[n]‘ und ‚Fremde[n]‘ konkrete soziale Gruppen und nicht, wie sie im späteren Verlauf des Interviews meint, nur „einfach bekannte und unbekannte“ Menschen. Offensichtlich ist jedoch ihr bewusster Versuch, diese Gebrauchsweise bzw. die dahinter stehende soziale Logik einer kritischen Reflexion zu unterziehen und abzulehnen. Auch darin äußert sich ihre weitgehend wachsame, kritische Haltung den sozialen und politischen Verhältnissen im Russland gegenüber.

Svetlana erkennt also den politischen Hintergrund der Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘; sie versucht, sich ihre manipulative und/oder diskriminierende Verwendung bewusst zu machen. Sie reflektiert also kritisch die hinter den Begriffen versteckte Aufteilung und eine politische Intention und lehnt die mit der Aufteilung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ und der Verwendung dieser Begriffe assoziierte Ausschlussstrategie ab. Beim Begriff ‚eigen‘ gelingt ihr das allerdings nicht in vollem Umfang. Im Gegensatz zu den letzten beiden Begriffen ordnet sie ‚eigen‘ nur der privaten Sphäre zu und hält dort das Deutungsmuster ‚eigen‘ für hilfreich und angemessen. Seine nicht nur private Bedeutung, die sich ja auch in Svetlanas eigenen Worten zum Ausdruck kommt, ist ihr weniger zugänglich. ‚Unser‘ und ‚fremd‘ ordnet sie der öffentlichen bzw. politischen Sphäre zu, *weil* sie erkennt, dass damit Fragen aufgeworfen und entschieden werden, die (auch) jenseits des Privaten liegen.

Svetlana beklagt eine fehlende Konsolidierung in der Gesellschaft Russlands, d.h. eine fehlende gemeinsame Basis, auf der man innergesellschaftliche Konflikte lösen kann. Sie bringt deutlich ihre Wahrnehmung des konflikträchtigen Charakters der sozialen bzw. politischen Situation zum Ausdruck, sieht aus ihr allerdings keinen Ausweg. Diese Erfahrung scheint sich verfestigt zu haben, da dieses Wahrnehmungsmuster das gesamte Interview durchzieht. So sehr sie über die Probleme „unseres Landes“ (= Russlands) kritisch und besorgt nachdenkt, so sehr entbehrt sie eine intakte, substanzielle Konsolidierungsbasis, die *nicht* durch den schieren Ausschluss der ‚nicht unseren‘ und ‚Fremde[n]‘ gebildet ist und auch nicht auf einem propagandistisch erzeugten Patriotismus beruht, der durch permanenten Gebrauch des Begriffs ‚unser‘ entstehen soll.

IV.4.2.2. *Fallbeispiel 2: Tanja*

Tanja ist 20 Jahre alt und studiert im achten Semester Soziologie an der Hochschule für Freie Künste. Sie wohnt in einem Studentenwohnheim, da sie nicht aus St. Petersburg kommt. Tanja verrät nicht, von wo sie genau stammt, und spricht nur von „einem kleinen Ort“. Sie teilt sich mit drei weiteren Studentinnen eine Ein-Zimmer-Wohnung. Das Interview findet dort bei Abwesenheit ihrer Mitbewohnerinnen statt. Tanja scheint mit ihrer Wohnsituation zufrieden zu sein. Sie gibt an, sehr gute Beziehungen zu ihren Mitbewohnerinnen zu haben. Sie verhielt sich offen, war gesprächig und fand das Interview interessant. Vor dem Interviewtermin war nicht bekannt, dass sie Soziologie studiert. Da ihre Fachrichtung anscheinend kaum einen Einfluss auf ihre Äußerungen hatte bzw. allfälliges soziologisches Fachwissen darin nicht vorkam, wurde dieses Interview von der Auswertung nicht ausgeschlossen.

Das Interview begann gleich mit dem Gespräch über das „Unsere Radio“, weil bei der Ankunft der Interviewerin ein anderer Musiksender sehr laut spielte, so dass sich das Radio gleich als Gesprächseinstieg anbot. Tanja kennt das „Unsere Radio“ sehr gut, hatte sie doch früher eine Mitbewohnerin, die es ständig hörte. Auf die Frage, warum der Musiksender sich gerade so nennt, weiß Tanja zunächst keine Antwort:

„– M-m..., ich weiß es nicht, denn ich mag diese Musik nicht sehr. Aber ich vermute, er nennt sich so, weil da so oft... gerade unsere Musik gespielt wird... Vielleicht ist es ein Gerne? Ich habe gehört, man sagt auch über einige Musikgruppen, sie würden im Stil des ‚Unseren Radios‘ singen?

– Und was ist es für ein Genre?

– Russische Rockmusik, genau, russische Rockmusik.

– Und einfach Rock, anderer Rock wird da nicht gespielt?

– Nein, ‚Unser Radio‘ spielt nur russische Lieder. D.h. nur auf Russisch. Nun, ich meine, da gibt es keine ausländischen Lieder.“

Die erste Tanja einfallende Erklärung, der Sender heiße „unser“, weil er „unsere Musik“ spiele, scheint ihr selbst nicht ausreichend bzw. tautologisch zu sein. Sie sucht weiter und greift eine andere Vermutung auf: Der Sender verpflichtet sich einer bestimmten Musikrichtung. Doch das ist nicht einfach „Rock“, sondern „russischer Rock“, den Tanja für eine selbstständige Musikgattung hält. Als sie durch eine Nachfrage darauf verwiesen wird, dass das Genre „Rock“ heißt und an der Musik des „Unseren Radios“ wohl doch etwas anderes kennzeichnend sein müsse, kommt sie wieder dazu, „unsere Musik“ bzw. das ‚Unsere‘ darin zu entziffern und genau zu benennen: Die Lieder, die „Unser Radio“ spielt, sind – so Tanja – ausschließlich „russische“ Lieder.

Den Begriff „russische Lieder“ kann sie aber anscheinend auch nicht einfach stehen lassen; unaufgefordert setzt sie ihre Erklärung fort. Um nun nicht mehr missverständlich zu wirken, erklärt sie, was sie unter „russisch“ (= „unser“) in diesem Kontext versteht. Es sind gleich zwei Merkmale, auf die es ankommt, nämlich die Sprache der Lieder und v.a. ihre ‚Herkunft‘:



Die Lieder im „Unseren Radio“ werden nicht nur auf Russisch (z.B. in Übersetzung ausländischer Stücke) gesungen, sondern sie müssen auch in Russland entstanden, d.h. von russländischen Bands getextet, komponiert und interpretiert sein. Die Sprache in Verbindung mit der Herkunft macht für Tanja schließlich das Etikett „unser“ aus.

Damit wiederholt Tanja in der Tat das, was der Sender „Unser Radio“ zu sich selbst angibt: Die Ansagen von einzelnen Musikstücken, Reklame für Konzerte und CDs enden häufig mit dem Slogan „Unser Radio – hergestellt in Russland!“ Russland als Herstellungs- und Herkunftsland verleiht dem Sender das „Etikett“ bzw. das Merkmal „unser“. Allerdings bleibt diese politische Konnotation – soweit das aufgrund eigener Beobachtungen und den Interviews beurteilt werden kann – dem Großteil des Publikums eher verborgen. Erst durch Nachfragen und längere Reflexion konnte Tanja das „Unsere“ entziffern, das sie zunächst rein tautologisch zu erklären versuchte. Es ist bemerkenswert, dass sie diesen Begriff zu einem tautologischen Erklärungsmuster – „Unser Radio“ spielt ‚unsere‘ Musik – verleitete.

Das Interview greift nun den Begriff ‚unser‘ auf und betrachtet es auch an anderen Beispielen. Nicht weit vom Studentenwohnheim gibt es ein großes Lebensmittelgeschäft, das sich „Unser Supermarkt“ („*Naš gastronom*“) nennt. Tanja kennt es. Sie wird nun wieder danach gefragt, was ein solcher Name aus ihrer Sicht zu bedeuten hat. Auch hier tastet sie sich schrittweise an eine Erklärung heran:

„Nun, ich weiß es nicht. Es meint wahrscheinlich das, was irgendwie mit einem Menschen am stärksten verwandt ist, dass es darin nur eben das ‚Unsere‘ gibt. Dass da vielleicht [lacht] nur Lebensmittel verkauft werden, die aus russischer Produktion stammen? Vielleicht hat dem Geschäft diesen Namen einfach ein Mensch [gemeint: der Inhaber, Anmerkung der Autorin] gegeben, der... ä-ä... seine Stadt sehr liebt, vielleicht, und nun leitet er dieses Geschäft. Ich weiß es nicht recht, nun meint dies wohl, nun, dieses ‚Unsere‘, etwas ist mit mir sehr verwandt, meint etwas mit mir so sehr Verwandtes. Das heißt etwas, was mir sehr nah ist. Deswegen heißt es vielleicht so.“

„Verwandtschaft“, „Nähe“, „Liebe“ – das sind Begriffe, mit denen Tanja das Bedeutungsfeld des „Unseren“ zu umgrenzen versucht. Es stört sie offenbar nicht, dass sie in einem Gespräch über ein lokales Lebensmittelgeschäft Anwendung finden. Sie spricht zwar zunächst von einem konkreten Supermarkt, löst sich aber bald von ihm, behandelt ihn nur als ein Beispiel von vielen und versucht, das ‚Unsere‘ als solches zu definieren: ‚Verwandte‘ im weiteren Sinne des Wortes, Menschen, Dinge und Phänomene aus dem vertrauten, nahen Lebensbereich nennt sie ‚unser‘.

Bei der Betrachtung des Namens des Geschäfts äußert sie die ironische (und unzutreffende) Vermutung, dass es nur in Russland hergestellte Lebensmittel anbietet. Sie wirft damit wieder die Frage der Herkunft auf und äußert die Vermutung, dass russländische Herkunft das ‚Unsere‘ ausmachen würde. Ihr ironischer Unterton drückt gleichzeitig das Wissen darüber

aus, wie niedrig die Qualität der russländischen Produktion oft ist und wie kurios eine solche Geschäftsidee – nach dem Modell des „Unseren Radios“ – wäre. Der Name des Geschäfts appelliert insofern, so Tanja, an gemeinschaftliches Erleben sowie an Gefühle von Wärme in einer geschlossenen Gemeinschaft. Allein das Wort „unser“ auf dem Schild eines Lebensmittelgeschäfts reicht aus, um solche Gefühle und Emotionen hervorzurufen – und *diese* Geschäftsidee kommt Tanja nicht sonderlich seltsam vor. Bemerkenswert ist die Vermischung verschiedener Ebenen: Einkaufsmöglichkeiten, Assoziationen mit der Familie und dem Verwandtenkreis, Russland als Herkunftsland. Tanja unterscheidet auch nicht zwischen zwei verschiedenen Arten von Nähe, nämlich der geographischen Nähe des Lebensmittelgeschäfts und der emotionalen Nähe zu Personen (oder auch Gegenständen), die vertraut erscheinen bzw. mit denen man sich durch eine gemeinsame familiäre Herkunft eng verbunden fühlt. Tanja verbindet mit Russland offensichtlich die von ihr genannten Begriffe „Verwandtschaft“, „Nähe“ und „Liebe“.

Selbst auf einen Lebensmittelladen angewandt, ruft also das Deutungsmuster ‚unser‘ Assoziationen mit engen und vertrauten zwischenmenschlichen Bindungen und dem persönlichen Wohlbefinden hervor. Was allerdings bei dem „Unser Supermarkt“ *genau* gemeint ist, ‚wessen‘ Supermarkt er sein soll, bleibt unklar – anscheinend stellt sich die Frage für Tanja auch nicht wirklich. Es ist jedoch offensichtlich, dass sie sich selbst als von diesem ‚unser‘ angesprochen und mit gemeint, quasi dazugehörend sieht.

Der Frage, ob Tanja den Ausdruck ‚unser Mensch‘ kennt und selbst gebraucht, stimmt sie mehrmals zu. Sie fährt fort:

„Ja... Ja! Nun, angenommen wenn jemand, wenn er, was weiß ich, wenn er sich verhält, Handlungen vornimmt, oder etwas sagt, etwas, nun... etwas sagen kann im Sinne, was auch mir sehr nahe Menschen sagen, was ich sage... Nun er ist ‚unser Mensch‘... Er ist so wie ich.“

In diesem Zusammenhang erinnert sich Tanja an eine Kommilitonin, mit der sie befreundet ist und für die Tanja die Bezeichnung ‚unser Mensch‘ (erstaunlicherweise) deswegen als zutreffend ansieht, weil sie ständig die Vorlesungen schwänzt. Gleichzeitig nennt Tanja diese Studienkollegin mitunter auch ‚eigener Mensch‘. Die letztere Bezeichnung stellt einen Zusammenhang bzw. einen Vergleich mit der eigenen Person her. Dieser Vergleich mit sich selbst veranlasst die Interviewerin, bei Tanja genauer nachzufragen, auf wen sich ‚unser‘ und auf wen sich ‚eigen‘ nun eigentlich beziehen und ob sich diese beiden Begriffe voneinander unterscheiden. Tanja antwortet:

„Ja, ich glaube, es gibt einen Unterschied. Denn der ‚Eigene‘ bezieht sich auf mich selbst, da urteile ich in Bezug auf mich selbst. Das heißt, der ‚Eigene‘ wird nur mit einem selbst verglichen. Und der ‚Unsere‘ vielleicht mit einer größeren Gruppe. So zum Beispiel der Gruppe der Studierenden als solcher, da ein Student ja die Vorlesungen schwänzen muss. So... Ich weiß nicht, zum Beispiel die russischen Studenten schwänzen immer, die ausländischen tun es selten.“

#### IV. DIE ‚EIGENEN‘, ‚UNSEREN‘ UND ‚FREMDEN‘ IM GEGENWÄRTIGEN RUSSLAND: EINE STUDIE ZU GESELLSCHAFTLICHEN DEUTUNGSMUSTERN

– Wie wird ein Mensch denn ‚eigen‘?

– Weiß ich nicht, vielleicht einfach, wenn man lange mit ihm Umgang gepflegt [*obščat'sja*] hat, zusammen mit ihm ausgeht, mit ihm etwas unternimmt. Irgendwas... Mein ganzes Zimmer – das sind ‚eigene‘ Menschen. Ich kann sie schon so nennen, wohnen wir doch schon seit vier Jahren zusammen. Von meinen Kommilitoninnen kann ich so was behaupten, wir studieren zusammen, verbringen viel Zeit miteinander, haben zusammen Spaß, m-m... alles zusammen halt...

– Und was muss passieren, damit jemand nicht mehr ‚eigen‘ ist?

– Er muss sich vom Kollektiv lösen. Das heißt... er muss sein Verhalten ändern, auch seine Gewohnheiten.... Wenn jemand aus unserem Kreis sich plötzlich völlig verändert und zum Beispiel ein Hippie wird, dann hört er natürlich auf, ein ‚eigener Mensch‘ zu sein. So würde ich es definieren.“

Eine deutliche systematische Abgrenzung der beiden Bedeutungsfelder von ‚eigen‘ und ‚unser‘ voneinander scheint es hier nicht zu geben. Offensichtlich denkt Tanja auch zum ersten Mal darüber nach. Spontan spürt sie, dass der Bezug der beiden Begriffe unterschiedlich ist: Im Falle des ‚eigenen‘ ist es das Subjekt selbst, im Falle des ‚unseren‘ – das Kollektiv, zu dem das Subjekt gehört. Die Zugehörigkeit des Subjekts zum Kollektiv lässt die beiden Bezüge einander überlappen.

Offensichtlich gebraucht Tanja das Wort „Kollektiv“ noch in der sowjetischen Tradition: Es ist für sie kein soziologischer Fachterminus. Sie meint damit nicht ‚eine große Gruppe‘ oder Solidargemeinschaft als solche und auch nicht einfach einen ‚Freundeskreis‘, sondern eine Art des menschlichen Zusammenhalts, bei der hauptsächlich Wert auf die Homogenität der Mitglieder gelegt wird. In Tanjas Darstellung stellt das Kollektiv auch dann einen bedeutsamen Hintergrund dar, wenn es nur um das Subjekt und seine Beziehungen geht. Die Beziehung zum ‚eigenen Menschen‘ ist zwar – da an konkrete Personen gebunden – intimer, enger und spezifischer als zum ‚unseren‘, doch auch sie befindet sich im Gefüge eines Kollektivs. Wird jemand vom Kollektiv abgestoßen, hört ein ‚Unserer‘ natürlich auf, dessen Mitglied zu sein. Er kann auch für ein Mitglied des Kollektivs nicht mehr ‚eigen‘ bleiben, obwohl das – wie auch die kommende Passage aus dem Interview zeigt – aus Tanjas Ausführungen nicht eindeutig zu erschließen ist.

Zentral für beiden Begriffe ist der Moment der Übereinstimmung: Je mehr es von ihr gibt und je prinzipieller ihr Gegenstand ist, desto näher wird eine Person empfunden und desto eher wird diese Person als ‚unser‘ bzw. ‚eigen‘ wahrgenommen. Tanja spricht davon erneut, wenn es um Vertrauen zu einem ‚Unseren‘ bzw. ‚Eigenen‘ geht:

„Ich werde wohl dem ‚Eigenen‘ eher [als dem ‚unseren‘, Anmerkung der Autorin] vertrauen. Vielleicht deswegen, weil er mir schon näher ist, ich kenne ihn besser. Er ist ja mir auch ähnlicher. Der ‚Unsere‘ ist ein Mensch, der mir, aber auch noch vielen anderen ähnlich ist. Daher werde ich ihm irgendwie schon etwas weniger vertrauen. Dazu kommt ja noch, dass es viel mehr ‚Unsere‘ als ‚Eigene‘ gibt. Ich glaube, darin steckt der hauptsächliche Grund, warum ich dem ‚Eigenen‘ mehr Vertrauen

#### IV. DIE ‚EIGENEN‘, ‚UNSEREN‘ UND ‚FREMDEN‘ IM GEGENWÄRTIGEN RUSSLAND: EINE STUDIE ZU GESELLSCHAFTLICHEN DEUTUNGSMUSTERN

schenken werde. [...] Es ist ja so, dass fast jeder ein ‚Unserer‘ werden kann. Er tut etwas für dich, und du sagst schon – der ist ja ‚unser‘. Der ‚Eigene‘ aber, er bleibt immer für dich ‚eigen‘. Es bedarf ja viel mehr Zeit, um ‚eigen‘ zu werden. Und ‚unser‘ wirst du ja... kannst du auch innerhalb einer Minute werden. Ich weiß nicht, wie ich es besser erklären kann [lacht].“

Tanja spricht von unterschiedlichen Distanzen, die sich auf die Verbindlichkeit einer Beziehung auswirken. Offensichtlich drückt der Begriff ‚eigen‘ eine engere, verbindlichere Beziehung aus – im Gegensatz zur Beziehung zu allen anderen Kollektivmitgliedern, die lediglich ‚unsere‘ sind. Der Nachweis der Zugehörigkeit zum Kollektiv alleine kann ausreichen, um als ‚unser‘ wahrgenommen zu werden. Bildet sich das Kollektiv z.B. aus allen, die in Russland geboren sind, muss bzw. kann man nichts mehr tun, um ‚unser‘ zu werden – diese Etikettierung kommt dann von selbst, sozusagen ‚kraft Geburt‘.

Zu dem ‚Eigenen‘ liegt dagegen eine gehaltvolle und enge Bindung vor, die an bestimmte Denk- und Handlungsmuster geknüpft ist. Es handelt sich um eine tiefere und auch weitgehend vorhersagbare Beziehung, die mehr Vertrauen schafft bzw. nahe legt. Tanja fällt es unverhältnismäßig leichter, sich als ‚unser‘ darzustellen bzw. auszuweisen, denn für jemanden ‚eigen‘ zu werden. Es sind auch gleich sehr viele, die einen als ‚unseren‘ wahrnehmen, und nur wenige bis einzelne, für die er ‚eigen‘ sein kann. Auch diese Ausführungen bleiben weitgehend auf der Ebene persönlicher, zwischenmenschlicher Kontakte.

Bei der Betrachtung des Interviews entsteht immer wieder der Eindruck, dass Tanjas begriffliche Erklärungen bestimmte Züge einer Tautologie enthalten: Die Definition des ‚unseren‘ erschöpft sich beinahe in der Vorstellung, dass der ‚Unsere‘ ‚zu uns gehört‘ und dass dies sein ausschließlich kennzeichnendes Merkmal ist. Bei der Bestimmung dieser Art von Beziehung der Zugehörigkeit werden keine inhaltlichen Fundamente oder hervorstechende verbindende Elemente relevant außer der bloßen Frage der – selbst zufälligen oder formalen – kollektiven Zugehörigkeit. Es ist bezeichnend, wie selbstverständlich der Ausdruck bzw. das soziale und persönliche Etikett ‚unser‘ ist – und wie gering sich seine inhaltliche ‚Füllung‘ darstellt.

Im weiteren Verlauf des Interviews kommt es zur Erörterung des Begriffs ‚Fremder‘. Tanja definiert ihn folgendermaßen:

„Der Fremde? Nun, das ist jemand, der nicht in das allgemeine Bild passt. Das heißt ein Mensch, der in seinem Verhalten... sehr fremd, fremdartig ist. Er unterscheidet sich, weicht sehr stark ab... mit seinem Verhalten vielleicht... vielleicht mit seinem Charakter. Das heißt, er unterscheidet sich und will sich auch nicht anpassen... an die Menschen, die, sagen wir, in seiner Nähe sind. Deswegen ist er fremd. Aber am häufigsten ist es einfach ein Mensch, den du nicht verstehst, der ist fremd.“

Folgte Tanja beim ‚Eigenen‘ und ‚Unseren‘ strikt kollektivistischen Vorstellungen, so bleibt sie beim ‚Fremden‘ dabei. Wie sich auch im späteren Verlauf des Interviews bestätigt,

ist Tanjas Bild vom ‚Fremden‘ nicht anhand eines konkreten Merkmals (wie z.B. ethnische oder religiöse Zugehörigkeit) bestimmt. Auch die Bedeutungsvariante, dass ein ‚Fremder‘ einem ‚Unbekannte‘ gleicht, zieht sie nicht in Betracht. Das kennzeichnende Merkmal eines ‚Fremden‘ ist für sie klar seine Abweichung von der Mehrheit bzw. Allgemeinheit. Die Abweichung müsste entweder so „stark“ sein, dass der ‚Fremde‘ unverständlich wird, und/oder sie müsste vom ‚Fremden‘ selbst gewollt sein. Tanja betont diese Komponente: Der ‚Fremde‘ ist beinahe selbst an seinem ‚Status‘ schuld, denn er könnte sich ja an das Kollektiv anpassen, tut es aber nicht und besteht auf seiner ‚Fremdartigkeit‘. Für Tanja ist selbstverständlich, dass eine Abweichung die Frage bzw. Forderung nach einer Anpassung nach sich zieht; diese kann das Kollektiv aber zurückweisen.

Zusammenhalt und Abspaltung sowie deren Ablehnung sind Themen, auf die Tanja in unterschiedlichen Kontexten immer wieder zu sprechen kommt – so z.B. beim Gespräch über den Zusammenbruch der Sowjetunion und die jüngste Geschichte Russlands. Tanja wird an einer Stelle gefragt, ob sie jemals im Ausland war. Sie nennt Litauen, Lettland (zwei ehemalige Sowjetrepubliken) und Polen und fügt hinzu, dass man in Litauen und Lettland „die Russen nicht mag“. Sie hat auch eine Erklärung dafür:

„Ich kann es erklären wie ein Historiker, wie soll ich es sagen, das sind Länder, die vor kurzem entstanden sind. [...] Natürlich ist es für sie schwierig, sie haben keine historischen Wurzeln. Und daher versuchen sie nun zu behaupten, dass sie dennoch eine Nation sind, ein Land. Und sie versuchen es und mögen daher keine Bürger anderer Länder, die ihnen sagen: warum so, ihr seid doch auch ‚Unsere‘, ihr seid doch Russen, wir haben doch immer schon zusammen gelebt. So ist es. Und daher denke ich, sie versuchen so irgendwie zu beweisen, dass sie auch etwas wert sind.“

Mit den „Bürgern anderer Länder“ sind hier offensichtlich jene in Russland gemeint, die die (1988 begonnene und 1991 vollzogene) Abspaltung der baltischen Staaten vom Moskauer Herrschaftsgebiet nur schwer nachvollziehen und hinnehmen können. Bemerkenswert ist, dass Tanja von „Bürgern anderer Länder“ spricht, wie wenn außer Bürgern Russlands noch Bürger anderer Länder auf die Idee kämen, zu den baltischen Staaten „ihr seid doch ‚Unsere‘, ihr seid doch Russen“ zu sagen.

Tanja betrachtet die Unabhängigkeit der baltischen Staaten von Russland als künstlich und kurios. Die Begründung, die sie anbringt und die offensichtlich ihrem sozialen Umfeld bzw. den ihr bekannten Medien entnommen ist, erschöpft sich in dem Verweis auf eine angebliche ‚Unrzigkeit‘ der baltischen Länder, die im Folgenden genauer zu erschließen ist.

Das vorgebrachte Argument beschränkt sich auf die administrative Zugehörigkeit der drei baltischen Republiken zur Sowjetunion an 1940 (sie waren ihr vom Hitler-Stalin-Pakt zugeschlagen worden); vor diesem Hintergrund werden sie als „auch russisch“ bezeichnet. Tanjas Gebrauch des Begriffes „russisch“ bezeichnet hier anscheinend nicht die ethnische Zugehö-

rigkeit zum russischen Volk, sondern die Tatsache, dass ein Territorium zur postsowjetischen Russländischen Föderation gehört. *Beide* Verwendungsmöglichkeiten des Begriffs „russisch“ sind allerdings im Falle der baltischen Staaten völlig unangemessen, denn weder bestand oder besteht deren Bevölkerung in ihrer Mehrheit aus ethnischen Russen noch waren sie in der UdSSR ein Bestandteil der Russländischen Föderativen Sozialistischen Sowjetrepublik (RSFSR). Doch offensichtlich denkt Tanja an die Sowjetunion, in der Estland, Lettland und Litauen drei der 15 Unionsrepubliken waren. Mit der Bezeichnung „russisch“ setzt sie Russland und die Sowjetunion gleich (wie es heute in Russland auch viele andere – explizit oder implizit – tun). Und da die baltischen Republiken einmal faktisch „Russland“ (in Gestalt der Sowjetunion) unterstanden, kommt die Wahrnehmung zustande, dass sie damals „auch russisch“ gewesen wären.

Tanjas Erstaunen und aufrichtiges Bedauern gelten dem Umstand, dass die Bevölkerung der baltischen Staaten (jedenfalls soweit sie ethnisch der jeweiligen Titularnation zugehört) sich als von Russland unabhängig „zu behaupten versucht“ und kein Verständnis zeigt, wenn sie seitens Russlands daran erinnert wird, dass sie aus russischer Sicht eigentlich ‚unsere‘ ist. Tanja äußert viel Bedauern über den Zusammenbruch der Sowjetunion und reflektiert über seine unterschiedlichen Folgen für das gesellschaftliche Selbstbewusstsein in den postsowjetischen Republiken. Nach Tanjas Meinung sind diese Folgen für Russland besonders schlimm:

„Aus der Sowjetunion sind alle Länder ausgetreten, die es wollten, die GUS-Länder. Aber die Sowjetunion ist in Russland geblieben [!], wohin sollte Russland denn austreten? Das war nicht möglich. Und nun muss es die ganze Suppe, die sich hier zusammengebraut hat, das, was sich hier angerichtet hat, allein auslöffeln. Und daher haben wir keine Einigkeit. Bei uns gibt es keine Einigkeit, keine Versöhnung miteinander. Wir könnten uns aber deswegen vereinigen, weil wir ein weites, riesiges, großes Land sind (*bol'shaja, velikaja strana*), wir könnten uns deswegen lobpreisen! Die anderen Länder, die Völker anderer Länder konnten sich dagegen einig werden, um zu überleben, wenn sie sich schon abgespalten haben. [...] Sie sind einig, sie sind anders... Und wir... wir können uns immer noch nicht bewusst machen, dass sie anders sind. [...] Dass zum Beispiel die Ukrainer nicht wiederum einfach Russen sind, dass sie nicht dieselben Menschen wie wir sind.

– Und wenn es uns bewusst wird, was dann?

– [Lacht] Nun, dann... vielleicht werden wir es dann nicht mehr versuchen, sie auf unsere Seite zu ziehen. Wir werden nicht mehr so hart und aggressiv reagieren, wenn sie, sagen wir, nicht mehr mit uns einverstanden sein wollen. [...] So werden wir auch untereinander einiger und geschlossener. Wir werden nicht mehr an Menschen hängen, die sich von uns getrennt haben, wir werden nur an Menschen hängen, die mit uns geblieben sind. So werden wir mehr Einigkeit haben und besser leben.“

Hier setzt Tanja erneut Russland mit der Sowjetunion gleich. Andererseits berücksichtigt sie die federführende Rolle Russlands in der UdSSR insofern nicht, als sie das „sowjetische Erbe“ als eine zu auszulöffelnde „Suppe“ bezeichnet, die „sich selbst zusammengebraut“ hat, ohne dabei das verantwortliche Subjekt anzugeben. Im Original gebraucht Tanja an dieser

Stelle die im Russischen eigentlich nicht existente unpersönliche Form des Wortes „natvorit“ – „natvorilos“ („sich anrichten“). Sie kreiert nur deswegen eine grammatikalisch nicht korrekte Form, um die Frage nach der (politischen) Verantwortung für die sowjetische Geschichte und ihr Erbe offen bzw. eben ‚subjektlos‘ zu lassen.

Nach Meinung Tanjas konnte Russland im Gegensatz zu allen anderen postsowjetischen Republiken kein robustes Selbstverständnis herausarbeiten, das der inneren Einigung dienen würde. Haben sich die anderen Republiken in Tanjas Auffassung aufgrund ihrer Abspaltung bzw. errungenen nationalen Unabhängigkeit konsolidieren können (in der Realität liegen die Dinge erheblich komplizierter, Anmerkung der Autorin), waren sie sich darüber weitgehend im Klaren, wer zu ihnen gehören soll oder kann, so ringt Russland immer noch mit der Verwirrung darüber, *wer* zu ihm gehört und wer ein ‚Unserer‘ ist. Die fehlende Einsicht in die Unabhängigkeit und Andersartigkeit der neuen Nachbarn sowie das fehlende Selbstverständnis verhindert die Konsolidierung, d.h. das, was Tanja als „Einigung“ bezeichnet. Der Kreis der ‚Unseren‘ soll, so Tanja, schmaler werden – dazu sollen nur Menschen zählen, die freiwillig dazu gehören wollen und nicht nach Unabhängigkeit trachten, kurz: „Menschen, die mit uns geblieben sind“. Erst dann erwartet Tanja eine konsolidierte Einigkeit im eigenen Land. Dies ist eine der wichtigsten Lehren, die sie aus der Geschichte und dem Zerfall der Sowjetunion zieht.

Tanjas Denken ist insgesamt sehr kollektivistisch geprägt, obwohl sie die Sowjetunion selbst nicht bewusst erlebt hat. Sie weitet – sich bewusst oder unbewusst in die sowjetische Tradition stellend – den Begriff „Kollektiv“ von einer kleinen Studenten- bzw. Freundesgruppe auf die Gesamtgesellschaft und die Heimat, eben Russland, aus. Dieses Modell hinterfragt sie nicht; sie sieht sich eher damit konfrontiert, die Grenzen und die Mitglieder des neuen Kollektivs – eben des Staates Russland – zu klären. Die Bezeichnung ‚unser‘, die für sie die Solidarität und Einigkeit unter den Kollektivmitgliedern wiedergibt, hält sie nach wie vor für angemessen. Sie stellt bemerkenswert Überlegungen darüber an, worauf diese Einigkeit basieren könnte. So beklagt sie das Fehlen einer erkennbaren Basis für Solidarität, um sozusagen eine ‚Unsrigkeit‘ entstehen zu lassen.

Sie zeichnet auch interessante negative Folgen für das Selbstverständnis des größeren Kollektivs, wenn sich einige seiner kleinen Teile verselbstständigen: Die ehemaligen ‚Unseren‘ möchten sich selbst nicht (mehr) als solche verstehen und handeln dementsprechend. Sie hinterlassen im Selbstverständnis des größeren Kollektivs (hier – der russländischen Bevölkerung) Verwirrung über das Kriterium der ‚Unsrigkeit‘. Tanjas Ausführungen zu ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ geben diese Verwirrung gut wieder. Sie reflektiert zum Teil darüber, zum Teil bleibt das für sie unbewusst. Zu dieser Verwirrung gehört auch der Umstand, dass Tanja die Ebenen vermengt: So wie sie Russland mit der Sowjetunion identifiziert, setzt sie immer wieder persönliche und politische Ebenen gleich und schafft es nicht, die politische Dimensi-

on bestimmter sozialer Phänomene separat bzw. differenziert zu erkennen. Von dieser Vermengung sind auch ihre Deutungsmuster von ‚unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘ gekennzeichnet.

#### *IV.4.2.3. Fallbeispiel 3: Pavel*

Pavel ist 19 Jahre alt und studiert an einer Fachhochschule. Er benennt die Fachrichtung nicht genau, beklagt sich jedoch, dass technischen Berufe nicht „sein Ding“ seien; er hätte lieber ein geisteswissenschaftliches Fach studieren sollen. Pavel teilt sich mit seiner Mutter eine Einzimmerwohnung. Seine Wohnbedingungen bezeichnet er als „unbefriedigend“. Das Interview findet in einem Arbeitszimmer des Centre for Independent Social Research in St. Petersburg statt.

Pavel benimmt sich während des Interviews sehr selbstsicher und antwortet dementsprechend. Er gibt an einer Stelle an, bereits über eine selbstständig entwickelte, feste Weltanschauung zu verfügen. Das gefällt ihm, da er immer wieder auf sie zurückgreifen kann.

Pavel erkennt den politischen und kritischen Hintergrund der angesprochenen Themen und die Ausrichtung des Interviews rasch und ist damit sichtlich einverstanden. Lediglich mit dem Umfang des Interviews ist er eher unzufrieden: Er wünscht sich, auf grundlegende politische Fragen genauer und ausführlicher einzugehen als das vom Interviewleitfaden vorgesehen war. Seine Antworten geben meistens eine gut durchdachte und wahrscheinlich bereits mehrmals zuvor (d.h. bei anderen Anlässen) verlaubliche Position wieder. Pavel gibt an, sich „bei ‚Memorial‘ und anderen Organisationen, die sich um den Schutz der Menschenrechte kümmern, wieder finden zu können“. Er weiß, dass die Interviewerin bei „Memorial“ arbeitet, sieht sie aber beim Interviewtermin zum ersten Mal.

Pavel bezeichnet seinen Freundeskreis als klein. Der Bekanntenkreis sei dagegen zu groß, was ihm nicht wirklich angenehm ist. Er möchte oberflächliche Beziehungen im „geschäftlichen und kollegialen Bereich [...] auf gegenseitige studentische Hilfe beschränken“. Für reguläre engere Beziehungen wählt er nur wenige Menschen aus, die für ihn wirklich interessant sind. Es handelt sich dabei um einige Gruppen und Kreise, die auf unterschiedlichen Gemeinsamkeiten basieren und „einander nicht überlappen“. Pavel beschreibt sich selbst als einen „Menschen ohne Konflikte“, d.h. einen Menschen, in dessen Alltag kaum Konflikte vorkommen. Er erklärt das so:

„Menschen, die ich uninteressant finde und mit denen ich mich – grob gesagt – bekriegen müsste, kann ich einfach immer umgehen... Ich bin durch meine Lebensweise nicht an irgendwelche Menschen gebunden, die ich nicht mag.“

Dementsprechend tritt für Pavel eine „Konfliktsituation“ (selten) dann ein,



„wenn der ä-ä... der Umgang [*obščenie*] mit einem Menschen unmöglich ist. Aber ich bin so oder sonstwie mit ihm verbunden, eingeschlossen... Zumindest kriege ich ihn einfach nicht mehr los.“

Damit versteht er unter einem Konflikt eine Beziehungssituation zwischen zwei oder mehreren Menschen, die einer Sackgasse ähnelt. Der metaphorische Vergleich mit dem Krieg (im vorletzten Zitat) ist kaum zufällig. Konflikt bedeutet für Pavel, dass der Umgang miteinander unmöglich wird und es keinen anderen Ausweg gibt, als sich zu trennen und nichts mehr miteinander zu tun zu haben. Konfliktlösung ist demnach Flucht aus dem Konflikt bzw. vor dem Menschen, mit dem ein Konflikt entstanden ist.

Wenn Pavel sich als einen „Menschen ohne Konflikte“ bezeichnet, meint er also, Konfliktsituationen zu meiden oder aus ihnen zu fliehen. Konflikt ist für ihn eine derart starke, nicht mehr zu lösende Eskalation einer Beziehung, dass sie nur noch ganz abgebrochen werden kann. Eine gemeinsame Lösung der Konflikte sowie Konflikte als wichtiger integrativer Teil einer bestehenden Beziehung mag sich Pavel offensichtlich nicht recht vorstellen.

Auf die direkte Nachfrage hin, ob Pavel die Ausdrücke ‚unser Mensch‘ und ‚nicht unser Mensch‘ vertraut sind, sagt er, dass er sie „leider kennt“:

„Die Begriffe ‚unser‘, ‚nicht unser‘ und... die Art, wie diese Begriffe... von meinen Landsleuten interpretiert werden, kenne ich leider. Ehrlich gesagt, ich habe eine solche Aufteilung nie akzeptieren können.“

Allein die Frage, ob Pavel die Begriffe kennt, veranlasst ihn auch sofort dazu, klar zu verstehen zu geben, was er davon hält: Er distanziert sich von beiden Begriffen und drückt Bedauern darüber aus, dass es sie überhaupt gibt. Offensichtlich sind sie für Pavel mit Themen, Denk- und Handlungsmustern verknüpft, die er prinzipiell ablehnt. Pavel erklärt, dass er ihnen bei seinen „Landsleuten“ begegnet und dass er die mit dem Gebrauch assoziierte Bedeutung bzw. Interpretation nicht teilt. – Als Pavel nun nach dieser Bedeutung gefragt wird, antwortet er:

„Nun, hauptsächlich, erstens, meint das natürlich, so im Alltag... Damit ist ein Mensch gemeint, der zum Beispiel ä-ä... so... zu einem Freundeskreis [*kompanija*] gehört, er ist mit ihm in gewissem Sinne identisch. So sagt man nun gewöhnlich, dass jener Mensch dann aus unserem Kreis ist... Also ein Mensch aus unserem Kreis oder einer aus nicht unserem Kreis, nicht unserem Bekanntenkreis [*krug obščenija*], das ist zum Ersten. Ich denke, die Begriffe ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ sind im heutigen Massenbewusstsein sehr, ä-ä... exaltiert, ihre Bedeutung wird sehr übertrieben. Das ist v.a. damit verbunden, dass... mit der Angst vor etwas Neuem und Anderem verbunden, die im Allgemeinen so vielen Menschen eigen ist. Und das ist dann so... der Nährboden für verschiedenartige Diskriminierungen und... und falsche Bewertungen.“

Obwohl er sich soeben von beiden Begriffen distanziert hat, bringt Pavel nun zunächst eine Bedeutungserklärung an, die er auf einer bestimmten Ebene für angemessen hält. Das sind private Beziehungen bzw. Freundschaften: Hier ist es üblich, von Angehörigen eines Freundeskreises als von ‚unseren Menschen‘ zu sprechen. Der Begriff bringt die Zugehörigkeit zu einem solchen Kreis im Sinne einer verbindenden und Nähe stiftenden Übereinstimmung diverser Interessen und Prioritäten zum Ausdruck. Ein ‚unser Mensch‘ besitzt Eigenschaften, die mit der Konsolidierungsbasis des Freundeskreises übereinstimmen. Er ist mit Menschen dieses Kreises – seinen Freunden – ‚identisch‘ bzw. ihnen in für diesen Kreis wichtigen Charakteristika ähnlich.

Der ‚nicht unsere Mensch‘ ist in diesem Zusammenhang einer, mit dem keine Freundschaft besteht, der nicht zum gemeinten Freundeskreis gehört. Zu ihm besteht *keine* Beziehung, er *gehört nicht* dazu. Dieser Umstand allein kennzeichnet den ‚nicht unseren Menschen‘ erschöpfend.

Damit sind mit den Begriffen ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ auf der Ebene der privaten Beziehungen Zugehörigkeiten zu einem bestimmten Kreis an Menschen verbunden: Sie sind entweder gegeben (‚unser‘ drückt Zugehörigkeit aus) oder nicht (‚nicht unser‘ meint Ausschluss). Die beiden Begriffe bilden eine Einheit und sind in ihren Bedeutungen strikt aufeinander bezogen. Diese private Bedeutung hält Pavel für die *eigentliche* Bedeutung des Ausdrucks ‚unser Mensch‘; er hält ihn mit genau dieser Bedeutung für notwendig und richtig.

Pavel meint, dass die Bedeutung (bzw. das Gewicht) dieses Begriffspaares im heutigen russländischen Massenbewusstsein „übertrieben“ sei. Aus seinen Ausführungen geht hervor, was er damit meint, nämlich den Gebrauch *jenseits des privaten Bereichs*, den er für unangemessen und mit negativen Konsequenzen verbunden sieht. Jenseits des Bereichs, in dem zwischenmenschliche Beziehungen und persönliche Bindungen geregelt werden, auf der Ebene der Kollektive als soziale Gruppen – und politischer Akteure – erhält diese Differenzierung einen anderen Status. Hier taucht auch das Thema „Angst“ auf: Der „übertriebene“ (d.h. nicht private) Gebrauch dieser Begriffe geht zwar auf allgemeinmenschliche Angst vor Neuem und Anderem zurück, spielt aber zugleich mit ihr auf provokante Art und Weise. Der Konsolidierungs- bzw. Ausschlusscharakter, der in dem Begriffspaar steckt, führt jenseits des Privaten ‚Diskriminierungen aus Angst‘ herbei. Pavel nimmt in seinem sozialen Alltag wahr, wie der unangemessene Gebrauch der Begriffe privaten Charakters politische Folgen auslöst – konkret „Diskriminierungen und falsche Bewertungen“. Er selbst gebraucht das Wort „politisch“ nicht und benennt somit nicht jenen anderen Bereich, in dem die Beziehungen und Kategorien privaten Charakters nicht mehr gelten. Das Stichwort „Diskriminierung“ – Benachteiligung von Menschen und Verletzung des Grundsatzes der Gleichheit der Rechte aller Menschen – lässt aber darauf schließen, dass Pavel hier den politischen Bereich anspricht.

Pavel wird dann gefragt, ob er den unangemessen breiten Gebrauch des Begriffspaares ‚unser‘ – ‚nicht unser‘ für eine typisch sowjetische Erscheinung hält. Er verneint das mit dem Verweis darauf, dass dies „absolut typisch für Menschen ist, die Angst haben, eingeschüchtert sind, die kulturell wenig entwickelt sind und Angst vor allem Neuen haben“. Diese Begriffe, so erinnert Pavel, waren in der Sowjetunion sehr populär, und ihre Bedeutung hat sich bis heute nicht reduziert – in letzter Zeit seien sie überhaupt zu einer Art „Top-Marke“ [*razkručennyy brend*] geworden. Pavel erinnert sich an eine kürzlich gezeigte Sendung im Fernsehen, in der es um einen neuen Thriller aus russländischer Produktion ging, der sich sehr an Hollywood-Standards orientierte. Die Sendung lief unter dem Titel „Nicht unser Kino“:

„Da ging es eigentlich leider auch um das Thema, man hat da aber... meiner Meinung nach keinen einzigen prinzipiell neuen konstruktiven Gedanken geäußert, keinen... Daher erinnere ich mich an nichts als eine Art Nachgeschmack, nur so, oberflächliche Eindrücke. Aber ich denke, es ist eine Top-Marke, sie bedeutet: Das ist es! Das ist gerade das, was DU [von Pavel besonders betont, Anmerkung der Autorin] brauchst! So also... Nach dem Motto: Hey, du, Durchschnittsbürger, hier, das ist deins, d.h. unseres. Das ist einfach Marketing.“

In dieser Passage formuliert Pavel eine bemerkenswerte Bedeutung und Funktion des ‚Unseren‘ jenseits des Bereichs privater Beziehungen: Den unangemessenen und auffällig häufigen Gebrauch von ‚unser‘ – ‚nicht unser‘ in der Öffentlichkeit und den Medien Russlands erklärt er als eine Art Verkaufsstrategie, die den „Durchschnittsbürger“ auf einem eher oberflächlichen Niveau ansprechen soll. In diesem Beispiel geht es um den damals neuen, nach ‚amerikanischer Art‘ gemachten Fantasy-Action-Film „Wächter der Nacht“ (*Nočnoj dozor*), der in der besagten Fernsehsendung als ‚nicht unserer‘ etikettiert wurde. Ihm stellte man anscheinend andere, ‚russischere‘ Filme gegenüber, die somit ‚unsere‘ sind und daher eher Zuschauer anlocken sollten. Diese ‚Marketingstrategie‘ greift auf eine binäre (und damit sehr schlichte) Logik zurück. Eine Anlehnung an Hollywood und dessen Grundsätze macht den Film „nicht wirklich russisch“. ‚Unser‘ bedeutete in diesem Gespräch offensichtlich etwas, was einer nicht näher bezeichneten ‚russischen Art‘ entspricht. Diese sollte allen Menschen in Russland eigen sein und sie verbinden; an ihr soll man erkennen können, wer ‚dazu gehört‘ – und natürlich auch wer nicht. Diese ‚russische Art‘ ist selbstverständlich positiv besetzt und verleiht diesen Wert auch allem, ‚was dazu gehört‘. Im Fernsehgespräch über einen neuen Film wird somit mit der ‚Ideologie des Unseren‘ – einer einfachen Konsolidierungs- bzw. Ausschlussideologie – argumentiert und damit auch der Wert des Streifens bestimmt, statt ihn vom Standpunkt der Kunst- oder zumindest Filmkritik aus zu besprechen. Ein kritisches substantielles Gespräch kommt also – wenn es um das ‚Unsere‘ geht – nicht zustande, sondern nur und allein um Ausschluss aus einer imaginären ‚unseren Gemeinschaft‘, die man dadurch erst irgendwie bestimmen möchte. Dieser Gebrauch des Begriffspaares ‚unser‘ – ‚nicht unser‘ ist für Pavel unangemessen. Er greift seine These von der öffentlichen ‚Top-Marke Unser‘ wieder auf:

„Was eigentlich die Marke ‚unser‘ betrifft... Das ist nichts anderes als der Versuch, einem Menschen, der keine eigenen Prioritäten hat, der selbst nicht weiß, was er braucht... [...] Ich sehe viele Menschen, unter ihnen auch meines Alters, die gar keinen eigenen Geschmack haben. [...] Die Prioritäten werden ihnen einfach aufgezwungen, nicht gewaltsam, ä-ä... ganz natürlich. Sie wissen nicht, was sie wollen. Das ‚Unsere‘ ist dann das Meine. Das ‚Unsere‘ – o ja, ich nehme es, es gefällt mir! Halt, ich nehme es. [...] Das Unsere ist das, was die Wahl erleichtert, wenn man nicht fähig ist, selbst zu wählen.“

Bemerkenswert an dieser Passage ist zunächst, dass Pavel das Phänomen Mode nicht erwähnt, obwohl er von einem ähnlichen Mechanismus spricht, der jeder Mode und populären Jugendkultur zu Grunde liegt. Den Unterschied macht allerdings der zu hohe Stellenwert des Kollektivs bzw. die zu geringe Rolle des betreffenden Inhalts aus: Die Popularität der ‚Top-Marke Unser‘ gründet nicht auf angeblichen Vorteilen eines mit ihr umworbenen Gegenstandes, eines so genannten Trends usw. Die Bewertung ‚gut‘ beruht lediglich auf dem Gefühl der Zugehörigkeit zu einem nicht näher bezeichneten Kollektiv. Das heißt praktisch: Etwas, was mir gefällt und für mich gut ist, ist es nur, weil es für *Mitglieder* dieses Kollektivs gut ist. Popularität gründet sich somit lediglich auf der Zugehörigkeit zu diesem Kollektiv nach dem Motto ‚Da es ‚Unseres‘ ist, ist es auch Meines‘. Der jeweils populär gewordene Gegenstand selbst scheint unwichtig, ja zufällig zu sein – im Gegensatz zu dem Kollektiv, auf den sich das Pronomen ‚unser‘ bezieht, und der Zugehörigkeit zu ihm.

Pavel beschreibt somit den Zustand des wenig ausgeprägten Selbstbewusstseins, den man durch den übermäßigen Stellenwert der schieren *Tatsache der Zugehörigkeit* zu einem größeren Kreis (zum ‚Kollektiv der Unseren‘) zu kompensieren und zu überwinden versucht. Die Zielscheibe der ‚Top-Marke Unser‘ ist demnach ein nicht ausdifferenziertes und unsicheres Selbstbild. Der Umstand, dass diese „Marke“ „Top“ wurde, lässt darauf schließen, dass in der Gesellschaft Russlands eine stark ausgeprägte Nachfrage an ideologischen Angeboten herrscht, die bei einem schwach ausdifferenzierten und unsicheren Selbstbild ansetzen. Genau das ist es, wogegen Pavel protestiert, wenn er die ihm aus dem Alltag bekannte öffentliche Verwendung von ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ nicht akzeptieren will.

Im Zusammenhang mit diesem Deutungsmuster spricht Pavel von einer „Angst vor Neuem“, an anderen Stellen auch von „Angst vor Anderem“ oder „Angst vor Fremdem“. Diese „Angst“ stellt für ihn eine grundlegende Erklärung der im sozialen Alltag beobachteten Karriere der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ sowie damit allenfalls verbundener politischer Ambitionen dar. Mit diesem „Angstgefühl“ erklärt Pavel auch den für ihn unangemessenen, weil „übertriebenen“ Gebrauch des Begriffspaares ‚unser‘ – ‚nicht unser‘, dieser (wie er es nennt) „Top-Marke“ im gesellschaftlichen Bewusstsein Russlands. Eine seiner Folgen kann die innergesellschaftliche Diskriminierung sein. Pavel kommt auf das Thema wieder zu sprechen, wenn es um die Situation in und um Tschetschenien geht:

„Wenn ich von Begriffen ‚unsere‘ – ‚nicht unsere‘ rede, meine ich... Ich habe ja gesagt, dies ist den Menschen eigen, die Angst vor Fremdem haben, die diese Begriffe stur anwenden, übermäßig damit operieren, ja, alles in ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ aufteilen. [...] Das ist Menschen, die sich vor Fremdem fürchten, ä-ä... das nicht mögen, vielleicht sogar hassen, ä-ä ... Und die Diskriminierung habe ich nur als ein Beispiel für ä-ä... solche Erscheinungen angeführt, wie sich solche menschliche Eigenschaften äußern, negativ. [...] Die Menschen haben Angst vor Fremdem, vor den Fremden, es ist sehr leicht, ihnen ein Feindbild zu vermitteln. Dies ist im politischen Sinne sehr bequem. Ja, genau, alle haben Angst. Die Menschen nehmen die Tschetschenen als Feinde wahr. Darin, sage ich Ihnen, liegt ein großer ‚Verdienst‘ der vom Kreml kontrollierten Massenmedien.“

Pavels Argumentationslogik zeugt von einer politischen Sichtweise, die auch mit einer – in der heutigen Jugend relativ selten zu beobachtenden – kritischen Einsicht in das Tagesgeschehen in Russland einhergeht. In der Tat berichtet Pavel von seiner Beteiligung an einer regelmäßigen Kundgebung gegen den Tschetschenienkrieg, die jeden Donnerstag auf der Hauptstraße St. Petersburgs, dem Nevskij-Prospekt, stattfindet. Pavel war ab und zu dabei und beschreibt das Verhalten der Passanten wie folgt:

„Die Vorbeigehenden beschimpfen uns, rufen aus ‚wie viel hat man Euch gezahlt‘, nennen uns Verräter, Spione und Ähnliches, Staatsfeinde. Nicht selten kommt es zu physischen Übergriffen.“

In späteren Passagen spricht er mit Verzweiflung in der Stimme vom gegenwärtigen „Regime“ in Russland und den „Durchschnittsbürgern“, die als blinde Masse unkritisch alles hinnehmen und sich manipulieren lassen würden.

Im weiteren Verlauf des Interviews wird das Thema „Ausland“ angesprochen. Pavel hat Russland noch nie verlassen, dennoch zeugen seine Worte von einer differenzierteren Betrachtung, die ein Denken in Stereotypen zu umgehen bzw. zu überwinden versucht:

„Wegen des Unwissens scheint es oft so, dass das Ausland eine vollkommen andere Welt ist. [...] Ich denke eher, dass das Leben überall gleich ist. [...] Ich denke, eine enorme... enorme Zahl an Stereotypen, eine enorme Menge an nicht bestätigten Informationen schaffen in der Tat, soweit ich das weiß, bei den Menschen im Westen eine eher mythische Vorstellung von Russland – eine voreingenommene Vorstellung, die immer noch erhalten blieb, meiner Meinung nach. Sie ist sehr stark. [...] Wissen Sie.., ich glaube... Russland war im Westen sogar die Quelle einer Art Mythologie. Der Westen... So ein bipolares System, Hier und Da... ‚Da‘ – das ist ein sehr breiter Begriff. Für jemanden aus dem Westen, für einen Europäer... der hat ja mit großem Interesse das Geschehen in Russland vielleicht so vor zehn Jahren noch verfolgt. Auch das Interesse der Presse war sehr groß. Die Welle des Interesses, so, Perestrojka... sie ist, glaube ich, vorbei. So ein übermäßiges Interesse an Russland gibt es nicht mehr. Und... das ist normal, das ist richtig so.“

Die Darstellung von Pavel zeigt eine ruhige Betrachtung, die keine Spuren von Feindseligkeit oder Antipathie erkennen lässt. Er lehnt auch das narzisstische Bedürfnis nach übermäßi-

ger Aufmerksamkeit ab, das von einem unreifen und unsicheren Selbstbild zeugt. Er versucht, den Problemkomplex „Ausland“ möglichst nüchtern und unvoreingenommen anzugehen, und reflektiert gleich kritisch über eine voreingenommene Haltung – ob in Russland oder in anderen Ländern. Pavel denkt also in allgemeinmenschlichen Kategorien und bemüht sich sehr darum, Einteilungen in gegensätzliche Gruppen und Pole zu vermeiden.

Insgesamt neigt Pavel zur kritischen Reflexion. Er besteht auf selbstständiger kritischer und tiefgründiger Betrachtung; gleich zu Beginn des Interviews gibt er klar zu erkennen, dass er ein entsprechendes Denken bevorzugt. Es ist für ihn das wichtigste Instrument, mit dem er sich seine Lebenswelt erklärt und aneignet. Dem Interview lassen sich daher nicht nur Einstellungen und Denkmuster von Pavel entnehmen, sondern auch aus seiner sozialen Umgebung, über die er kritisch nachdenkt und von denen er sich distanziert. Er stellt sich eher als ein Außenseiter dar. Seine bereits gesammelte Erfahrung als Vertreter einer oppositionellen politischen Position, die hauptsächlich auf Ablehnung und negative Wahrnehmung stieß, ließ bei ihm sowohl eine gewisse Konfliktscheu als auch Abneigung gegen jegliche kollektive Denkmuster und Vorlieben entstehen.

Pavel lehnt oberflächliche und unreflektierte, auf unklarem bzw. unsicherem Selbstbild gründende Konsolidierungsgebilde wie das Deutungsmuster ‚unser‘ – ‚nicht unser‘ ab. Dennoch akzeptiert, ja braucht er die Trennung in ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ im engeren Kreis, wo es um fundierte (Freundschafts-)Beziehungen geht. Hier spiegelt ‚unser‘ eine bereits vorhandene Konsolidierungsbasis wieder, anstatt sie zu simulieren, wie es bei der „Top-Marke Unser“ der Fall ist.

Pavel bevorzugt ein Selbstbild und eine Art des Denkens, die insofern *mündig* machen, als sie das Subjekt davor bewahren, ein Objekt politischer bzw. ideologischer Manipulation zu sein. Die Anwendung des Deutungsmusters ‚unser‘ auf breite Kollektive, die sonst keine inhaltlich greifbare Konsolidierungsbasis erkennen lassen, hält Pavel aus diesem Grund für unangemessen und mit negativen Auswirkungen verbunden. Diese Auswirkungen betreffen sowohl das Selbstgefühl der ‚Unseren‘ selbst wie auch die Diskriminierung in Bezug auf ‚nicht Unseren‘ und ‚Fremde‘ sowie die Anfälligkeit für politische Manipulationen, die nur ‚leere Begriffe‘ fördern.

#### IV.4.2.4. Fallbeispiel 4: Denis

Denis ist 20 Jahre alt und studiert im zweiten Semester an der Hochschule für Lasertechnologien. Gleichzeitig arbeitet er als Model und tritt als Tänzer in einigen Nachtclubs auf. Er gibt an, in St. Petersburg geboren zu sein; da aber sein Vater beim Militär war, lebte die Familie in zahlreichen Städten Russlands und in Tschechien. Er wechselte sechs Schulen und gibt an, in zahlreichen Städten immer noch Freunde und Bekannte zu haben. Die Familie ist nun

wieder fest in St. Petersburg. Zusammen mit seinen Eltern und seinem älteren Bruder lebt Denis in einer kleinen Wohnung. Er finanziert sich allerdings selbst, was ihm sehr wichtig ist.

Das Interview findet in einem Arbeitszimmer des Centre for Independent Social Research in St. Petersburg statt. Denis ist ziemlich gesprächig, springt allerdings in seinen Erzählungen oft von einem Punkt zum nächsten, weil er irgendwie alles auf einmal erklären will. Die Interviewerin muss seine Erzählung immer wieder mit Verständnisfragen strukturieren. Denis gebraucht ziemlich oft spontan Ausdrücke wie „in unserem Land“, „unser Staat“, „bei uns“ und vereinzelt „Russland“. Im Gespräch über die vielen Umzüge der Familie und den damit verbundenen bürokratischen Aufwand verweist er auf „unser Gesetz“ bzw. darauf, wie sehr „unser Staat und seine Gesetze unvollkommen“ seien. Bei seinen kritischen Ausführungen fällt allerdings auf, dass er ‚unser‘ doch auf eine ambivalente Art und Weise verwendet: Einmal meint er damit das gesamte Land bzw. Russland samt seiner politischen Führung, an anderen Stellen trennt er zwischen „wir“ und „sie“. Letztere sind für ihn die politischen Entscheidungsträger:

„Nun, der Staat macht es, verabschiedet Gesetze, die sie selbst dort für nützlich halten. Stimmt doch? Wir sprechen hier von äh... davon, dass wir demokratisch, dass wir ein demokratisches Land seien, dass bei uns halt alles das Volk entscheidet. Aber eigentlich ist es nicht so, das ist doch klar und offensichtlich.“

Er bemängelt die Korruptiertheit der politischen Führung, die sich nicht um die Interessen des Volkes kümmere. Dabei stellt er „unser Land“ Russland („wir“) der politischen Spitze („sie“) gegenüber. Sogleich teilt er mit, dass er mit einem attraktiven Arbeitsangebot in der Tasche jederzeit bereit wäre, das Land zu verlassen. Das klingt beinahe wie eine Art Flucht vor einer ausweglosen politischen Situation, die er momentan in Russland wahrnimmt. Dennoch hofft er, dass sich „unser Land“ politisch weiter entwickeln und nicht in einer Sackgasse landen wird. Seine Gefühle sind ambivalent: Er möchte in Russland bleiben und mit ihm verbunden sein, sieht aber gleichzeitig für sich keine Chance, auf demokratischem Wege irgendwie die politische Lage mitzubestimmen; vielmehr glaubt er sich problematischen Bedingungen ausgeliefert. Offensichtlich beruht eben darauf seine ambivalente Verwendung des ‚unseren‘, denn eine echte, aktive bzw. effektive Zugehörigkeit liegt dem nicht zu Grunde.

An einer Stelle wird Denis direkt danach gefragt, ob er den Ausdruck ‚unser Mensch‘ bzw. die Aufteilung in ‚Unsere‘ und ‚nicht Unsere‘ kennt. Er antwortet zunächst mit einer Rückfrage: „Im Bezug auf... äh... im Bezug auf das Land oder worauf?“. Mit dieser Rückfrage gibt er zu verstehen, dass ‚unser Mensch‘ seine Bedeutung in Abhängigkeit vom Kontext ändert. Er bekommt die Erklärung: „Ja, insgesamt, kennen Sie den Ausdruck überhaupt? Gebraucht man es in Ihrem Umfeld?“ und fährt fort:

„Eigener Mensch also? Also wiederum in der Model-Branche gibt es äh... keine zufälligen Menschen. Wenn du aufgefallen bist, bleibst du in diesen Kreisen. Da kann man auch sagen: ‚unser‘, ‚eigener‘ Mensch. ... Ich habe da einen Produzenten. So... Wir verstehen uns gut. Und er wählt für die Arbeit immer wieder mich aus. Ich weiß nicht warum, aber äh... irgendwie bin ich so etwas wie ein ‚eigener‘ Mensch für ihn. So kommt es manchmal. Und aber unter Freunden... ‚Eigen‘, ‚eigen‘ sind für mich meine Freunde, sie sind alle ‚Eigene‘.“

Spontan tauscht Denis den ‚unseren‘ gegen den ‚eigenen‘ Menschen aus. Seinen Ausführungen ist zu entnehmen, dass er die beiden Begriffe als Synonyme versteht. Was ihre Verwendung und Bedeutung betrifft, so will er zwei Ebenen unterscheiden: die Ebene der Geschäftsbeziehungen und die private Ebene, d.h. Freundschaft. Auf der ersten Ebene bezeichnet ‚eigen‘ wohl geprüfte, erprobte Beziehungen, bei denen sich die Geschäftspartner aufeinander verlassen können, weil es u.a. auch so etwas wie eine Bürgschaft seitens weiterer Geschäftspartner gibt. Das ist sehr wichtig. Und daher arbeitet man ungern mit „zufälligen Menschen“, die man nicht kennt.

Im weiteren Verlauf des Interviews wird wieder das Deutungsmuster ‚unser‘ angesprochen. Denis wird gefragt, ob er den Sender „Unser Radio“ kennt. Während seiner Antwort lacht er:

„Vielleicht wollen sie damit sagen... Ehrlich gesagt, ich habe keinerlei Assoziationen damit. Also lediglich was ich sagen kann, ist, dass ‚Unser Radio‘ hauptsächlich Rockmusik spielt. Aber dies ist ja bei weitem nicht ‚unser‘!... Hm... Mir gefällt es nicht, vielleicht gefällt mir auch nur diese Musik nicht. ... Es ist bei weitem nicht das ‚Unsere‘. [...] Wissen Sie, ein solcher Name ist einfach nur eine Marke [*brend*]. Aber unser heißt gemeinsam, unser Gemeinsames... Also ist halt diese Musikgattung unsere... Hm... Na, für die ‚Eigenen‘. Na für die, die Rock lieben, *SIE* vereinigt es“ (Betonung im Original, Anmerkung der Autorin).

Eine schlüssige Erklärung des „Unseren Radios“ fällt Denis sichtbar schwer. Er tastet dieses Deutungsmuster langsam ab und tauscht es immer wieder mit ‚eigen‘ aus. Er kann kaum einen Unterschied identifizieren. Der Name des Senders irritiert ihn, da er auch nicht erkennen kann, wer hier mit ‚unser‘ gemeint sein soll. Dass beinahe alle Sendungen auf dem „Unseren Radio“ mit dem Slogan „Hergestellt in Russland!“ enden, ist ihm nicht bekannt – und wohl auch nicht, dass die in diversen Printmedien anzutreffende Werbung für diesen Sender u.a. eine Abbildung eines russländischen Passes als Metapher für die Bedeutung des ‚Unseren‘ in der Bezeichnung des Senders benutzt. An Russland denkt Denis in diesem Zusammenhang aber gar nicht; er versucht das ‚Unsere‘ aus der Musikgattung abzuleiten. Sonst findet er keine Anhaltspunkte. Doch das Irritierende daran für ihn ist, dass eine eher für einen engen Kreis der Zuhörer gedachte Musikgattung nicht dem Anspruch des ‚Unseren‘ gerecht werden kann. Daher protestiert Denis gegen diesen Namen und sagt, dass das Profil dieses Senders „bei weitem nicht unseres“ sei.



Im weiteren Verlauf des Interviews äußert Denis einige starke fremdenfeindliche Einstellungen. Im Gespräch über den Krieg in Tschetschenien legt Denis seine Sicht dieses Konfliktes dar:

„ – Nun... Russland versucht dort, in Tschetschenien, den Konflikt beizulegen. Ich denke, daraus wird nichts, solange dort diese ganze Bevölkerung lebt. Die helfen doch einander, das ist doch klar. Und damit... es all solche Konflikte nicht geben soll, müsste man einfach dort alle abschlachten. M-m-m, vielleicht ist es etwas grob, damit bin ich einverstanden...“

– Warum denn abschlachten? Vielleicht ihnen einfach die Unabhängigkeit gewähren, die sie möchten?

– [seufzt] Die Unabhängigkeit gewähren? Nein, verstehen Sie doch, da ist ja alles mit dem wirtschaftlichen Faktor verbunden... Dort ist ja Öl, daher ist es für unseren Staat sehr unvorteilhaft, sie gehen zu lassen. So ist es. [...] Ich bin ein Russe und ich bin für Russland.“

Hier stellt sich Denis erneut auf die Seite „unseres Staates“, mit dessen Krieg in Tschetschenien er sich soweit solidarisiert, dass er meint nachvollziehen zu können, warum eine Unabhängigkeit dieser Republik nicht in Frage kommt. Gleichzeitig ‚kritisiert‘ er die Dauer des Krieges und schlägt seiner Meinung nach eine effektivere, „einfache“ Lösung vor: Die gesamte Bevölkerung Tschetscheniens muss getötet werden, damit nur noch das tschetschenische Territorium übrig bleibt, an dem Russland aufgrund von angeblichen großen Ölvorräten Interesse hat.

Mit dem Satz „Ich bin ein Russe und ich bin für Russland“ schließt sich Denis unbewusst derjenigen Mehrheit in Russland an, die den Slogan „Russland nur für die Russen“ unterstützt (vgl. Kap. III.). Er argumentiert damit indirekt für einen monoethnischen Staat – ungeachtet der Tatsache, dass in Russland zahlreiche andere Völker leben (darunter eben die Tschetschenen, die natürlich Bürger Russlands sind).

Auch im Gesprächsabschnitt über die in St. Petersburg lebenden Hinzugezogenen aus anderen Städten Russlands sowie anderen Ländern äußert Denis fremdenfeindliche Einstellungen:

„Wissen Sie, das beleidigt, beleidigt sehr... Ich in meinem Land sehe diese Menschen... Und wahrscheinlich ist es so beleidigend, weil viele gewöhnliche [russische] Frauen, junge Mädchen ja für die arbeiten. Und die sagen ihnen, was zu tun ist, in ihrem schlechten Russisch! Und untereinander sprechen sie dann in ihrer Sprache!“

Mit diesen Worten spielt er auf das in Russland sehr verbreitete Stereotyp an, dass die Hinzugezogenen aus südlichen und östlichen ehemaligen Sowjetrepubliken mehrheitlich auf den Märkten Südfrüchte anbieten und russische Frauen als Verkäuferinnen beschäftigen. Denis reflektiert nicht darüber, ob das stimmt, er schließt sich dieser stereotypen Sicht einfach an. Er kann nicht erklären, warum es denn a priori schlecht („beleidigend“) sei, dass „russische

Frauen“ von Migranten aus dem Süden als Verkäuferinnen beschäftigt werden. Seine Worte geben aber eine extrem fremdenfeindliche Einstellung wieder.

Insgesamt zeigt Denis nur wenig Einsicht in die politischen Probleme Russlands. Entweder er schließt sich gängigen (und v.a. fremdenfeindlichen) Stereotypen und Klischees an oder er äußert den Wunsch, Russland zu verlassen, weil er hier wenige Chancen für seine Selbstverwirklichung sieht. Seine Beziehung zu Russland scheint ambivalent zu sein: Er nennt es „unseren Staat“ und distanziert sich gleichzeitig immer wieder von diesem, weil er Schwierigkeiten zu haben scheint zu erkennen, wer zu diesem Kreis der ‚Unseren‘ gehört und wie dieser überhaupt bestimmt wird. Er lacht während des Interviews mehrmals bitter über diese Situation. Die einzige Strategie, die er vertritt, um das ‚Unsere‘ zu konsolidieren, ist eine extreme Fremdenfeindlichkeit, wobei Denis auch Gewalt gegen ‚Fremde‘ gutheißt.

#### *IV.4.2.5. Zusammenfassende Bemerkungen zu den Interviews*

Die in den Interviewgesprächen hervorgetretenen Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ stimmen weitgehend mit den Befunden aus der standardisierten Befragung überein, ergänzen und erklären sie aber zusätzlich mit wertvollen aufschlussreichen Details, die oft tiefer gehen als Daten aus der Befragung. So heißt es zum Deutungsmuster ‚unser‘ in den Interviews, dass es im Fall der Ähnlichkeit mit einem selbst oder einem (wie auch immer gearteten) ‚Wir‘, dem sich die Person zugehörig sieht, wirksam wird. Wie in der Befragung gab es auch in den Interviews Erklärungen nach dem Muster ‚so wie wir‘ bzw. ‚so wie ich‘. Da nun in den Interviews dieses Deutungsmuster in verschiedenen Wortverbindungen (und nicht nur im Ausdruck ‚unser Mensch‘) Verwendung fand, wurde zudem deutlich, dass damit immer auch die Frage der Zugehörigkeit thematisiert wird – allerdings auf eine ganz spezifische Art und Weise (vgl. dazu unten). Die starke semantische Verwandtschaft zwischen ‚unser‘ und ‚eigen‘, die im Gespräch durch zahlreiche Verwechslungen sogar noch deutlicher zum Ausdruck kam als im Fragebogen; die Verknüpfung des Deutungsmusters ‚eigen‘ mit der Frage des Vertrauens stimmen ebenfalls mit den Befunden aus der Fragebogen-Studie überein. Einige der Interviewten meinten, dass es grundsätzlich viel mehr ‚unsere‘ als ‚eigene‘ Menschen gibt.

Mit dem Antwortverhalten der Befragten korrespondiert auch der Umstand, dass ‚unser‘ und ‚eigen‘ in den Interviews ebenfalls v.a. als Bezeichnungen und Deutungsmuster charakterisiert wurde, die vorrangig in der Sphäre privater zwischenmenschlicher Beziehungen anzusiedeln sind. Das ist allerdings – wie der spontane Wortgebrauch („unser Staat“; „unsere Gesetze“; die Sendung „Nicht unser Kino“, an die sich Pavel erinnerte usw.) wie auch die zum Teil ausführlich begründeten Protesthaltungen mancher Interview-Partner – unplausibel.

Sowohl die Beharrlichkeit, mit der sie der Sphäre der privaten Beziehungen zugeordnet werden, als auch die immer wieder vorgebrachten Argumente gegen ihre Verwendung in der Öffentlichkeit, gegen eine ‚offizielle Ideologie des Unseren‘ bzw. gegen den Aufstieg dieser Deutungsmuster zu einer populären ‚Marke‘ sind aufschlussreiche Charakteristika der untersuchten Deutungsmuster. Die Protesthaltungen beim Ausfüllen des Fragebogens fanden ihre Entsprechung in den Klagen einiger Interview-Partner über den allzu häufigen, ja inflationären Gebrauch der untersuchten Deutungsmuster sowie die Schilderungen dieses Gebrauchs, die das Bild eines strategischen Einsatzes der Deutungsmuster zu Propagandazwecken entstehen ließen.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Interview-Partner die Begriffe ‚fremd‘ oder ‚Fremde‘ so gut wie gar nicht verwendeten. Sie kamen nur auf entsprechende Fragen hin zum Einsatz. Auch dieser Befund lässt sich mit den Daten aus der Befragung insofern verbinden, als dort deutlich wurde, dass eine Definition und inhaltliche Angaben zum ‚Fremden‘ die größten Schwierigkeiten bereiteten. Im Gegensatz zu ‚unser‘ und ‚eigen‘ scheint ‚fremd‘ eine in der Alltagssprache anders geartete Bezeichnung zu sein. Sie ist offensichtlich mehrdeutiger als ‚unser‘ oder ‚eigen‘ und stärker kontextgebunden. Mit anderen Worten: Er lässt sich v.a. in sehr konkreten Situationen bzw. Sinnzusammenhängen und festen Ausdrücken gebrauchen und erlaubt viel weniger eine pauschalisierte, ‚jargonhafte‘ Anwendung.

Allerdings kann man nicht behaupten, dass die geführten Interviews gar keine Hinweise auf die Charakteristika des Deutungsmusters ‚fremd‘ enthielten. Den allermeisten Interviewgesprächen war zu entnehmen, dass der gängige Umgang mit der Differenz und Abweichung (bzw. die ‚normale Konfliktlösungsstrategie‘) mehr oder weniger gewaltsame Ausschlusspraktiken sind. Es fanden sich vermehrt Hinweise darauf, dass eine andere Meinung, kritische Reflexion, politische Opposition oder andere (ethnische) Herkunft usw. eben mit der Etikettierung ‚nicht unser‘ oder ‚fremd‘ bzw. dem entsprechenden Umgang damit – Ausschluss als Bestrafung – einhergehen. Dabei wurde auch deutlich, dass – wenn das Deutungsmuster ‚nicht unser‘ unter Umständen *nur* das Absprechen von Zugehörigkeit beinhalten kann – ‚fremd‘ auch eine Unterstellung von Feindseligkeit bzw. Gefährlichkeit des ‚Fremden‘ zum Ausdruck bringt und in diesem Kontext ein ausschließlich negativ aufgeladenes Deutungsmuster ist.

Im Gegensatz zu den Möglichkeiten einer standardisierten anonymen Befragung boten die Interviews Raum, viel ausführlicher auf verschiedene gegenwärtige Verwendungen von ‚unser‘ zu sprechen zu kommen. Dabei konnte festgestellt werden, dass dieses Deutungsmuster immer wieder eine bemerkenswerte Verwirrung darüber auslöste, wen es konkret eigentlich meint. Es ging also nicht nur darum, dass sich zu diesem Deutungsmuster keine konkreten Gruppen oder Beispiele fanden (wie auch in der anonymen Befragung der Studenten): Selbst der Aufforderung, konkrete Beispiele zu nennen, konnten oder wollten meine Interview-Partner meist nicht nachkommen. Den oft mühsamen Versuchen, Prinzipien aufzuspüren, an-

hand derer entschieden werden kann, wer zur Gemeinschaft der ‚Unseren‘ gehört, ist zu entnehmen, dass dieses Deutungsmuster eine Konsolidierungsfunktion wahrnehmen soll, ohne dass damit geklärt wäre, welche Gemeinschaft auf welcher Grundlage konsolidiert wird.

Ging z.B. Svetlana davon aus, dass ihre Kritik am politischen Tagesgeschehens und somit ihre Betroffenheit darüber ihre Zugehörigkeit zu ‚unserem Land‘ (Russland) gerade begründen, war eben diese Haltung ein Grund für ihren Vater, ihr diese Zugehörigkeit abzusprechen. In ihrem Fall oder im Fall von Pavel schien diese Situation ausweglos zu sein, weil allen Seiten die argumentative Grundlage fehlte, auf der sie sich auf eine Lösung hätten einigen können. Selbst bei dem (stellvertretend für viele weiteren Beispiele aus den Massenmedien) bereits mehrmals aufgegriffenen „Unseren Radios“ konnte keiner der Interview-Partner plausibel machen, wer damit eigentlich angesprochen werden soll, d.h. *für wen* dieser Sender ‚unser‘ sein will (und für wen nicht).

Mit diesem Befund korrespondieren die artikulierten Sorgen um eine fehlende Konsolidierungsbasis in der gegenwärtigen russländischen Gesellschaft. Zudem kann er die vorgebrachten Proteste gegen den Einsatz von ‚unser‘ als Propaganda und/oder populistische Strategie (beides schlug sich ja auch in der Befragung nieder) zur Stärkung des „patriotischen Bewusstseins“ erklären. Gerade die im Interview konsequent durchgehaltene Konfrontation mit der Notwendigkeit, anzugeben bzw. zu erklären, auf wen sich ‚unser‘ überhaupt bezieht, löste nach einer Phase der reflexiven Bemühungen nicht selten Enttäuschung oder Kritik daran aus, dass ‚unser‘ so unklar ist, gleichzeitig aber in der Öffentlichkeit, den Medien, der Politik usw. permanent präsent ist. Zugleich zeichnet sich dadurch ein Zustand wenig ausgeprägten Selbstbewusstseins ab, den man dadurch zu kompensieren (oder zu überwinden) versucht, dass man der schieren *Tatsache der Zugehörigkeit* zu einem größeren Kreis (dem Kollektiv der ‚Unseren‘) eine zentrale Bedeutung verleiht sowie dieses ‚Unsere‘ hartnäckig in den Vordergrund stellt. Insgesamt (und wenig überraschend) legen die durchgeführten Interviews Zeugnis von einem nicht ausdifferenzierten und eher unsicheren gesellschaftlichen Selbstbild ab.

Einen zusätzlichen Befund lieferten die Gesprächsabschnitte über die jüngste Geschichte Russlands. Jedes Interview enthielt einen mehr oder weniger ausführlichen Abschnitt darüber, was die Befragten über die Sowjetunion wissen – also jenes Land, aus dem das gegenwärtige Russland, in dem sie leben, hervorgegangen ist. Es war mehr als erstaunlich (und unerfreulich), dass die Geschichtskenntnisse in den meisten Fällen minimal waren und sogar Kenntnisse von Eckdaten und -namen fehlten. Bis auf eine Ausnahme (Pavel) war die Unkenntnis der zeitgeschichtlichen bzw. politischen Herkunft des eigenen Landes in den Interviews gravierend. Die fehlenden Geschichtskenntnisse ordne ich den Charakteristika der Deutungsmuster ‚unser‘ und ‚eigen‘ zu, weil diese Muster unmittelbar das Wissen (und Unwissen) darüber tangieren, wen die Geschichte betrifft. Brachten beinahe alle Interview-Partner ihre Unzufriedenheit mit der aktuellen politischen Lage (selbst vor den Hintergrund lediglich mangelnder

oder falscher Kenntnisse dessen, wie sie wirklich ist) zum Ausdruck, stellte sich heraus, dass den jungen Leuten die jüngste sowjetische Vergangenheit Russlands gleichgültig ist.

#### **IV.5. Beziehung zum ‚Eigenen‘, ‚Unseren‘ und ‚Fremden‘ und das damit korrespondierende gesellschaftliche und politische Selbstbewusstsein: Zusammenfassende Darstellung der in der Studie gewonnenen Ergebnisse**

##### **IV.5.1. Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ – systematische Kennzeichen**

Alltagserfahrungen, alltäglicher Wortgebrauch, das, was als selbstverständlich gilt, was zuweilen nicht mehr bewusst erlebt oder bemerkt wird, verschiedene Automatismen, Klischees und Stereotypen sind aufschlussreiche Teile der sozialen Wirklichkeit. Mit der Untersuchung von Bedeutungsmustern und subjektiven Wirklichkeitsdarstellungen kommt man ihr näher. Selbst hinter scheinbar einfachen oder sogar banalen Wörtern und der Logik der Alltagssubjekte verbergen sich nicht selten grundlegende Eigenarten, aber auch Probleme der jeweiligen sozialen Einheit.

Mit den sozialen Deutungsmustern ‚unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘, die in ihrer semantischen Verwendung weitgehend der Logik der Possessivpronomen folgen, werden übergeordnete Fragen der Zugehörigkeit, aber auch der Selbstbestimmung aufgeworfen. Dies zeigte auch die vorliegende Studie eindeutig. Das Possessivum dieser Deutungsmuster überrascht nicht; es müsste ja bereits durch deren syntaktische Struktur in ihnen enthalten sein. Mit dem Satz „Das ist unser Haus“ bezeichnen wir ein Gebäude, das uns gehört – und wir wissen dabei auch, wer das Subjekt dieses Possessivverhältnisses ist und wer dieses ‚uns‘ ausmacht. Mit dem Satz über das Haus sprechen wir also auch über uns selbst. Nicht anders verhält es sich mit den sozialen Deutungsmustern ‚eigen‘ und ‚unser‘ sowie ‚nicht unser‘ und ‚fremd‘. Ihre Untersuchung bringt Erkenntnisse über das soziale Selbstbewusstsein. Das ist für Russland insofern besonders wichtig, als der postsowjetische gesellschaftliche Wandel zwangsläufig mit der Notwendigkeit einer neuen Selbstidentifikation einhergeht. Der diffuse Zustand der sozialen Identität, der als unangenehm und desorientierend empfunden wird, stellt das dringende Problem der Bestimmung des ‚Eigenen‘. Es geht also vordergründig um eine inhaltliche, qualitative Bestimmung dessen, was ‚eigen‘ und wer man selbst ist sowie um die Beziehungsmuster innerhalb der Gesellschaft und politische Zugehörigkeitsprinzipien (die u.a. mit Fragen des Rechts und politischer Partizipation eng verbunden sind).

Im Folgenden werde ich zunächst die drei untersuchten Deutungsmuster einzeln darstellen und dabei die Ergebnisse der standardisierten Befragung und die aus den qualitativen Interviews sowie ihre Interpretationen so zusammenfügen, dass sich ein Gesamtbild ergibt. Im Sinne einer soziologischen Relevanz sollen qualitativen Merkmale des jeweiligen Deutungsmusters zusammengefasst werden, die aus dieser Perspektive Eigenarten der gegenwärtigen russländischen Gesellschaft abbilden. Danach werde ich drei grundlegende soziologische Fragen darlegen, die sich im Zusammenhang mit allen drei untersuchten Deutungsmustern zur Interpretation der Befunde angeboten haben und die bereits als solche – da sie und nicht andere Fragen am besten die soziale Rolle der untersuchten Deutungsmuster demonstrieren – ebenfalls zu den Befunden dieser Studie zu zählen sind.

#### *IV.5.1.1. Das Deutungsmuster ‚eigen‘: Imperativ der Nähe und die Angst vor dem Ver- rat*

Das Deutungsmuster ‚eigen‘ beruht auf zwei Assoziationen, und zwar Nähe und Vertrauen. Nähe kann durch verwandtschaftliche Beziehungen entstanden sein, aber auch eine Wahlbeziehung, also Freundschaft bzw. geistige Nähe, bedeuten. Nicht selten wurde bei dem Menschen, den man ‚eigen‘ nennen will, eine besondere Ähnlichkeit bzw. sogar Übereinstimmung in wichtigen Ansichten, Neigungen, Interessen usw. mit sich selbst beansprucht. Insgesamt kann man sagen, dass das Deutungsmuster ‚eigen‘ sehr anspruchsvoll ist, da damit bei einem ‚eigenen‘ Gegenüber sehr viel vorausgesetzt wird. Gelegentlich wurden auch Geschäftsbeziehungen genannt und ‚eigen‘ als Bezeichnung für Mitglieder einer Korporation bzw. eines Clans (ob in der legalen oder Vetternwirtschaft) dargestellt. Jedenfalls handelte es sich – wenn man die Daten meiner Studie betrachtet – bei ‚eigen‘ immer nur um einen engen, überschaubaren und besonderen Kreis.

Offensichtlich ist für ein Subjekt in der Beziehung zu einem ‚eigenen‘ Menschen seine Wertschätzung der Eigenarten des Subjekts konstitutiv. Dies setzt voraus, dass die Beziehung zwischen ihnen so offen ist, dass selbst tief liegende persönliche Eigenarten offenbart werden. Der Bezug zu einem ‚Eigenen‘ gründet somit auf dem Kern des Wesens eines Menschen, auf seinen wichtigsten Vorlieben, Ängsten, Fähigkeiten, Schwächen, Stärken usw. Der ‚Eigene‘ leistet dem Kern der Persönlichkeit eines Subjekts seine Unterstützung und Anerkennung. Die Linguistin Ol’ga Yokoyama (1993), die in der russischen Sprache grundsätzlich einen ‚Eigen-Modus‘ und einen ‚Fremd-Modus‘ unterscheidet (v.a. in der Alltagssprache), gibt zu Ersterem an, dass er sich durch Offenheit und Verletzbarkeit des Sprechenden auszeichnet. Er beruht auch auf seiner Hoffnung, dass die egozentrische Ausdruckweise (welche die höchste Authentizität aufweist) entsprechend angenommen oder gar begrüßt wird. Die Beziehung zu einem ‚eigenen‘ Menschen vollzieht sich somit, so diese Autorin, auf der Grundlage einer vertrauenden Eigenart.

Die Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung mit sich selbst stellt somit nur einen Teil der Reziprozitätsstruktur einer Beziehung zu einem ‚eigenen‘ Menschen dar. Sie wird darüber hinaus durch eine besondere Verbindlichkeit dieser Beziehung begründet. Ein ‚eigener‘ Mensch wird als jemand beschrieben, dem man ‚absolut‘ vertrauen kann, der sehr zuverlässig ist und von dem man immer Hilfe und Unterstützung erwarten kann. Auch deswegen ist der Kreis der ‚Eigenen‘ immer klein, und es handelt sich meistens um Menschen, mit denen bereits seit längerer Zeit eine intensive Beziehung besteht. Kein einziges Mal wurde erwähnt, dass diese Begrifflichkeit traditionsgemäß im Krieg (v.a. dem Großen Vaterländischen Krieg 1941–1945) Verwendung findet (z.B. „sich zu den Eigenen durchschlagen“, „aus Versehen das Feuer auf die Eigenen eröffnen“). Diese sich v.a. in den Erinnerungen an den Krieg sowie allen literarischen und filmischen Darstellungen etablierte Verwendung verabsolutiert die Vorstellung, dass man einem ‚eigenen‘ Menschen besonders viel Vertrauen entgegenbringt – so sehr, dass er eben mit Sicherheit und/oder Geborgenheit assoziiert wird. Das Vertrauen ist das konstitutive Moment dieser Beziehung, in der man sich „fallen lassen“ kann und in der man sich einen entspannten, besonders unkomplizierten und beinahe von allen Formalitäten entkleideten Umgang miteinander erlauben will.

Vertrauen gründet bekanntlich auf einer Überzeugung über das Handeln des anderen Menschen, die zum einen aus der erfahrenen Wahrscheinlichkeit resultiert, dass er sich erwartungsgemäß zuverlässig – eben so und nicht anders – verhalten wird, zum anderen aus der verbindlichen Nähe einer Beziehung und dem gegenseitigen Wissen voneinander. Wichtig ist dabei die sich immer wieder bestätigende Erfahrung: Wir vertrauen denen, denen wir immer schon vertraut haben (Offe, 2003). In den Aussagen der befragten jungen Leute wurde beim Deutungsmuster ‚eigen‘ auch eine Art ‚informeller Vertrag‘ geschildert, der besondere Umgangsregeln und privilegierte Austauschbeziehungen bzw. den Anspruch auf besondere Zuwendung regelt. Zum Teil entspricht es dem Modell von Diego Gambetta, wonach sich die Kraft der moralischen Verpflichtungen auf eine Beziehung festigend auswirkt: Die „Gewährung von Vertrauen kann genau das Verhalten erzeugen, das logisch gesehen seine Bedingung zu sein scheint.“ (zitiert nach Offe, 2003, S. 254) In diesem Wechselkreis wird mit Hilfe des Vertrauens immer wieder eine Vertrauensbeziehung zu jemandem reproduziert, der ‚eigen‘ ist.

Allerdings funktioniert dieser Mechanismus der Reproduktion nicht immer reibungslos. Robuste Vertrauensbeziehungen sind „Resultat einer strategisch und moralisch geregelten Koproduktion von Empfängerseite und Geberseite von Vertrauen“ (ebd., S. 256), und dies ist immer, so Offe, mit einem Risiko verbunden, das aber in Kauf genommen wird. Systematische Schwächen dieser Koproduktion führen zum Scheitern des Anspruches an diese Beziehung. Genau das scheint gegenwärtig auch beim russischen Deutungsmuster ‚eigen‘ gegeben. Es beinhaltet auch eine starke Vision des Scheiterns der damit assoziierten Beziehung: Etwa

in jedem zweiten Interview bzw. Fragebogen wurde zum Ausdruck gebracht, dass ein ‚eigener‘ Mensch verraten kann bzw. es wahrscheinlich tun wird.

Somit erscheint ‚eigen‘ in einem ambivalenten Licht: Die erfahrene Wahrscheinlichkeit des zuverlässigen Verhaltens geht mit einer erfahrenen und/oder antizipierten Wahrscheinlichkeit des schmerzhaften Verrats einher. Mit dem Deutungsmuster ‚eigen‘ wird somit immer sowohl die Hoffnung auf zuverlässige Verbindlichkeit als auch die Unsicherheit informeller verbindlicher Beziehungen thematisiert sowie eine Enttäuschung zum Ausdruck gebracht. Angesichts der hohen Zahl der Antworten, in denen Verrat vorkam, lässt sich sagen, dass die Assoziation des Verrats zusammen mit der des Vertrauens etwa gleichgewichtig das Deutungsmuster ‚eigen‘ strukturieren. Die damit zusammenhängenden Überlegungen bringen nicht selten zum Ausdruck, dass man sich schmerzhaft irren kann, konkret: dass jemand, der als ‚eigen‘ wahrgenommen wird, es ‚in Wirklichkeit‘ nicht ist und dass somit die Suche nach ‚Eigenen‘ und eine Beziehungen zu ihnen mit starker Unsicherheit verbunden ist.

Diese wahrgenommene Unsicherheit muss fast zwangsläufig Folgen für das Selbstbewusstsein haben. Die mehrheitlich vorgebrachte Formel für ‚eigen‘ lautete „so wie ich“, „mir gleich“, „für mich“ oder „mir nah“. Das Deutungsmuster ‚eigen‘ ist stark egozentrisch. Das Versagen der formulierten Ansprüche an das ‚Eigene‘ bedeutet zwangsläufig die starke Verunsicherung des Bezugspunktes dieser Beziehung, nämlich des eigenen Selbstbewusstseins, und eine Verletzung seiner Integrität. Nach Offe (ebd.) vergrößern erworbenes Vertrauen eines Akteurs sowie seine beständigen Vertrauensbeziehungen in jedem Fall seine Autonomie und Handlungsoptionen. Im Umkehrschluss schränkt eine stark ambivalente bzw. unsichere Vertrauensbeziehung sowohl die individuelle Autonomie als auch den Handlungsspielraum des Subjekts ein. Bereits diese Überlegungen legen den Schluss nahe, dass das mehrheitlich als rein privat geschilderte Deutungsmuster ‚eigen‘ mit seiner stark ambivalenten Ausrichtung Auswirkungen auf das soziale und politische Selbstbewusstsein der Subjekte haben muss. Der zum Teil immer wieder vorgefallene Gebrauch dieses Deutungsmusters im Kontext sozial und politisch relevanter Themen sowie seine starke Verwandtschaft bzw. Überlappung mit dem Deutungsmuster ‚unser‘ – ebenfalls ein aus dieser Studie hervorgegangener Befund – bekräftigen nur diese Vermutung.

#### *IV.5.1.2. Die nicht gelöste ‚Frage der Zugehörigkeit‘: Solidarischer Imperativ und die Frage der Loyalität*

Die erheblichen inhaltlichen Überschneidungen zwischen den Deutungsmustern ‚eigen‘ und ‚unser‘ verleiten zu der Frage, wie sie sich zueinander verhalten. Es ließe sich die nicht ganz ernste Frage stellen, ob ein individuumszentrierter ‚Eigener‘ im Falle der Einbeziehung eines Kollektivs auf einen ‚Unseren‘ ‚ausgeweitet‘ wird. Die Interviews demonstrierten



mehrmals, dass ‚eigen‘ und ‚unser‘ unter Umständen leicht gegeneinander auszutauschen sind, ohne dass die Aussage dabei in ihrem Kern verändert wäre. Wiederum aus dem Kriegsjargon ist bekannt, dass man neben ‚Eigene‘ *genauso* ‚Unsere‘ sagen konnte – gemeint war damit immer das Gleiche. Irina Sandomirskaja (2001, S. 33), die auf die Konstruktion einer „politischen Verwandtschaft“ hinweist, zeigt, dass die Metapher eines ‚engen spezifischen Kreises‘ auch im öffentlichen Kontext durchaus Anwendung finden kann. Bei dieser metaphorischen Übertragung werden Begriffe wie z.B. „Heimat“ (*rodina*) oder „Vaterland“ (*otčizna*) entpolitisiert und mit rein privaten Kontexten und Erlebensmustern (Verwandte, Familie und familiäre Geborgenheit) verknüpft. Diese Verknüpfung als Teil der politischen Kultur und des vorherrschenden politischen Selbstbewusstseins wird, so Sandomirskaja, von den Subjekten völlig unreflexiv und wie selbstverständlich vorgenommen. Diese im Alltagsbewusstsein vorgenommene Neigung zur metaphorischen Privatisierung öffentlicher Konzepte könnte eine der Erklärungen für die wechselseitige Austauschbarkeit von ‚eigen‘ und ‚unser‘ sein.

Die beiden Deutungsmuster verbindet auch die Assoziation mit Ähnlichkeit und Übereinstimmung sowie der damit einhergehenden Vorstellung von einem weniger komplizierten Umgang mit einem dem Subjekt mehr oder weniger ähnlichen ‚eigenen‘ oder ‚unseren‘ Menschen – im Gegensatz zu einem abweichenden ‚nicht unserem‘ oder ‚Fremden‘. Der assoziative Gebrauch lässt allerdings auch deutliche Unterschiede zwischen den beiden Deutungsmustern erkennen; das betrifft v.a. die Frage, welche Ansprüche man mit ihnen formuliert. Der vertragliche Moment einer Beziehung wurde bei dem Deutungsmuster ‚unser‘ so gut wie gar nicht erwähnt. Ging also bei dem Deutungsmuster ‚eigen‘ die beanspruchte Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit sich selbst eng mit der Frage des Vertrauens einher, tritt bei dem Deutungsmuster ‚unser‘ in etwa dem gleichen Kontext die Frage der Zugehörigkeit verstärkt in den Vordergrund. Darüber hinaus ist der Bezugspunkt der Beziehung im Falle des ‚Unseren‘ weniger das Subjekt selbst oder Eigenarten seiner Einstellungen und Interessen, sondern eine Solidargemeinschaft, zu der das Subjekt sich und alle zählt, die es als ‚unser‘ wahrnimmt.

Bemerkenswert beim ‚Unseren‘ ist allerdings der Umstand, dass die damit stark thematisierte Frage der Zugehörigkeit zum Teil mit konkreten Angaben dazu einherging, nach welchen Prinzipien über diese Zugehörigkeit entschieden werden kann; dies betraf allerdings fast ausschließlich den Bereich privater zwischenmenschlicher Beziehungen. Als Kriterien wurden gleiche Interessen, gleiche Ansichten, gleiche Hobbys usw. genannt. Bei der Verwendung dieses Deutungsmusters in der Öffentlichkeit blieben solche Angaben fast vollständig aus, ja es wurde vermehrt deutliche Hilflosigkeit und Irritation darüber bekundet, wer in diesem Zusammenhang mit ‚unser‘ gemeint sein kann – Personen mit russischer Muttersprache? Menschen, die in der ehemaligen UdSSR geboren sind? Nur ethnische Russen? Alle in Russland lebenden und nicht gesetzwidrig handelnden Menschen? Mit dieser bekundeten Irritation und

wahrgenommenen Hilflosigkeit hingen offensichtlich auch die beschriebenen Protesthaltungen gegen einen manipulativen und gleichzeitig sinnentleerten Gebrauch von ‚unser‘ in der Öffentlichkeit zusammen. Ihm wurde von nicht wenigen Teilnehmern der Untersuchung die propagandistische bzw. ideologische Zielsetzung unterstellt, v.a. ein mehr oder weniger ‚patriotisches Bewusstsein‘ zu stärken, dessen Grundlage allerdings weitgehend rätselhaft blieb.

Im folgenden längeren Zitat beschreibt ein ukrainischer Experte das Beziehungsmuster, das dem Deutungsmuster ‚unser‘ zu Grunde liegt und das sehr gut demonstriert, wie in weiten Teilen der früheren UdSSR mit der Frage der Kriterien der Zugehörigkeit zum Kollektiv der ‚Unseren‘ *praktisch* umgegangen wird:

„Der amerikanische Politikwissenschaftler Keith Darden hat das politische und wirtschaftliche Modell, das in der Ukraine, Rußland und einigen anderen postsowjetischen Staaten entwickelt wurde, als ‚Erpresserstaat‘ (blackmail state) bezeichnet. Anstelle der vormals totalen ideologischen wird nun die viel effektivere wirtschaftliche Erpressung angewendet. Der Staat schafft Bedingungen, unter denen so gut wie niemand überleben kann, ohne gegen irgendwelche Gesetze oder Vorschriften zu verstoßen. Einerseits wird Korruption toleriert und sogar gefördert, andererseits wird kompromittierendes Material, das so genannte ‚Kompromat‘, gesammelt und gespeichert. Zu diesem Zweck werden sowohl alte, von der Sowjetunion geerbte Bespitzelungsorgane genutzt als auch eine neue Institution, die sich de facto zum wichtigsten repressiven Instrument entwickelt hat: das Finanzamt mit einer gut geschulten Steuerpolizei. Die Aktenordner mit ‚Kompromat‘, angelegt für fast alle politisch oder wirtschaftlich aktiven Subjekte, halten jeden an der kurzen Leine – durch Drohungen, Dokumente zu veröffentlichen und die Sache vor Gericht zu bringen. Korruption wird nur so lange toleriert, wie der Bürger loyal bleibt. Die selektive Anwendung der Gesetze – eine äußerst großzügige Auslegung für ‚die Unsrigen‘ und eine maximal harte für ‚die anderen‘ – wird zum dritten Schlüsselement des ‚Erpresserstaates‘“ (Rjabtschuk, 2005, S. 100; vgl. dazu auch Politkovskaja, 2004; Illarionov, 2007).

Die von diesem Zitat in den Mittelpunkt gestellte selektive Rechtsanwendung kam in keinem meiner Interviews zur Sprache. Es ist jedoch kaum vorstellbar, dass dieses allgegenwärtige Muster des Umganges der postsowjetischen Staaten mit ihren Bürgern und deren – in Abhängigkeit von ihrer Loyalität gegenüber den Machthabern vorgenommene – Aufteilung in ‚unsere‘ und ‚nicht unsere‘ den befragten jungen Menschen in St. Petersburg unbekannt ist. Vor dem Hintergrund des in Politik, Wirtschaft und Verwaltung vorherrschenden Prinzips der Kumpanei (auf Kosten von rechtlich formalisierten Beziehungen) und der allgegenwärtigen Korruption ist nur noch ein einziges Kriterium erkennbar, das die Trennlinie zwischen ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ zieht, nämlich pure Loyalität zu den Machthabern – und zwar völlig unabhängig von der *inhaltlichen* Ausrichtung ihrer Politik. Mit anderen Worten: Die *Substanz* der Politik wird unerheblich; es geht nur noch um blinde Loyalität der Bürger zu jenen, welche eben diese Politik initiieren und durchsetzen. Einige der von mir befragten Studenten beschränkten sich bei dem Deutungsmuster ‚unser‘ auf eine knappe Angabe: „Es ist jemand, der für uns ist.“ Diese tautologische Definition ist durchaus kein Missverständnis, sondern ein ge-

treues Abbild der Realität. Die hohe Konjunktur des Deutungsmusters ‚unser‘ in der Öffentlichkeit ist eine Folge der gelebten politischen Prinzipien des gegenwärtigen Regimes in Russland (vgl. dazu mehr in den Kapiteln IV.5.2.2.1. und IV.5.2.2.2.).

Selbst in den überwiegend dem privaten Bereich zuzuordnenden Definitionen des ‚nicht unseren‘ Menschen schlug sich dessen negative Wahrnehmung und kategorische Ablehnung nieder. Das Faktum seiner Differenz wurde fast immer sehr drastisch beschrieben – unter Verwendung solcher ‚Verstärker‘ wie „absolut anders“, „vollkommen anders“, „ganz und gar anders“ usw. Bemerkenswert ist auch der Befund, dass die Ähnlichkeit mit einem ‚unseren‘ Menschen oft viel weniger Bereiche (Interessen, Ansichten, Herkunft usw.) betraf als die Unterschiede zum ‚nicht unseren‘ Menschen, in deren Beschreibung immer eine qualitative Steigerung vorzufinden war: Die wahrgenommene Differenz des ‚nicht unseren‘ hatte mit der wahrgenommenen Ähnlichkeit mit dem ‚unseren‘ Menschen fast nichts mehr zu tun; sie wurde auf qualitativ anderen Ebenen festgemacht. Dies war u.a. ein häufiges sprachliches *Ausdrucksmittel*, das angeben sollte, wie sehr (und oft sogar unüberwindbar) sich der ‚nicht unseren‘ Mensch von einem selbst unterscheidet. Darüber hinaus wurde bei dem Deutungsmuster ‚nicht unser‘ auch die Vorstellung deutlich, dass ein Umgang mit einem ‚nicht unseren‘ Menschen unerwünscht oder mitunter gänzlich unmöglich ist. Die Erklärung, dass jemand ein ‚nicht Unserer‘ sei, bedeutet damit zumindest seine benachteiligende, diskriminierende Behandlung, im schlimmsten Falle aber überhaupt seinen Ausschluss von jedem Kontakt. Das aber war einer der Gründe für einige der Proteste gegen die Trennung ‚unser vs. nicht unser‘ an sich.

Die Frage der Nicht-Zugehörigkeit zu einem Kollektiv wurde bei dem ‚nicht unseren‘ Menschen wesentlich deutlicher aufgeworfen als die Frage der Zugehörigkeit des ‚unseren‘ Menschen. Das Deutungsmuster ‚unser‘ zeichnet im Lichte der Daten der Studie (wie auch das Deutungsmuster ‚eigen‘) eine gewisse Ambivalenz aus: Einerseits ist mit ihm eine wichtige bzw. folgenreiche Zuordnung intendiert; andererseits lässt sich feststellen, dass eine greifbare *inhaltliche* Grundlage für diese Zuordnung fehlt. Um ein ‚Unserer‘ zu sein, müsste man in der Tat v.a. zeigen können, dass man *für* Unsere‘ ist; jenseits der Frage der Loyalität haben sich keine greifbaren Prinzipien der Konsolidierung der ‚Unseren‘ feststellen lassen. Die dramatische dargestellte Bedeutung dieses Gegensatzes – ‚unser vs. nicht unser‘ – und die fehlende Einsicht darin, *was* die ‚Unseren‘ (außer dass sie „so wie wir“ sind) jenseits des Privaten miteinander verbindet, macht dieses Deutungsmuster besonders spannungsgeladen. Darüber hinaus weist (auch) diese Ambivalenz auf ein unzureichend ausgeprägtes Selbstbewusstsein hin, da offensichtlich die tautologische Wiederholung „so wie wir“ sowie der oft vorgebrachte Hinweis einer „Ähnlichkeit mit mir“ ein mangelndes Verständnis dessen offenbart, wer und war ‚wir‘ denn nun eigentlich sind.

#### *IV.5.1.3. Der ‚Fremde‘: Mehrdeutigkeit des Begriffs und die eindeutige Ablehnung*

Auf der Grundlage der erhobenen Daten zeichnet sich ein eher diffuses Bild des ‚Fremden‘ ab. Die Angaben zu diesem Deutungsmuster waren in der Befragung wie auch in den Interviews sehr heterogen. Das Verständnis dieses Deutungsmusters bereitete meistens Schwierigkeiten.

Die Mehrheit der befragten Studierenden stellte den ‚Fremden‘ als einen von einem selbst „ganz“, „absolut“, „vollkommen“ verschiedene bzw. „von mir in allem“ abweichende Person dar. Die spezifische Wortwahl bei der Beschreibung der wahrgenommenen Differenz zwischen sich selbst und dem ‚Fremden‘ gab eine starke Dramatisierung dieser Differenz wieder: Sie wird nicht weniger als ‚absolut‘ empfunden, obwohl man sich eigentlich kaum ein „total“ anderes menschliches Wesen vorstellen kann. Vielfach wurde vom ‚Fremden‘ auch als von einem ‚absolut unverständlichen‘ Menschen gesprochen. Im nächsten Schritt wird diese Differenz als unüberwindbar dargestellt und somit eine Möglichkeit der Annäherung ausgeschlossen. Die einzige Beziehung, die zu einem ‚Fremden‘ vorstellbar ist, besteht aus Konfrontation und Feindseligkeit, die vom ‚Fremden‘ selbst oder vom Befragten ausgeht. Die Dramatisierung der Differenz des ‚Fremden‘ und der konfrontativen Beziehung zu ihm war hier viel stärker ausgeprägt als im Falle des ‚nicht unseren‘ Menschen. Vor dem Hintergrund dieser dargestellten Konfrontation erschien ein (oben besprochener) Befund besonders überraschend: Knapp die Hälfte der Befragten gab bei dem Vergleich zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ an, dass ein ‚Fremder‘ nicht gefährlicher als ein ‚eigener Mensch‘ ist, weil letzterer – eben aufgrund seiner Nähe – eher und besonders schmerzhaft bzw. gefährlich verraten kann. Bereits diese Einschätzung deutet auf einen wiederum eher widersprüchlichen Charakter des Deutungsmusters ‚fremd‘ hin.

Etwa ein Drittel der befragten jungen Leute machte bei der Definition des ‚Fremden‘ gegenteilige Angaben. Sie sprachen vom ‚Fremden‘ als von einem Unbekannten, verwendeten nicht selten das Wort „noch“ und machten klar, dass ein ‚Fremder‘ eben ein ‚noch unbekannter‘ Mensch ist, was das Bild einer eher offenen, wenn nicht gar mit Neugier verbundenen Beziehung zum Ausdruck bringt. Diese Studierenden sahen von jeglicher Bewertung des ‚Fremden‘ nach Möglichkeit ab und betonten (zum Teil sogar mit Nachdruck), dass eine solche Bewertung ungerecht, da voreilig wäre.

Aufgrund des Umstandes, dass der Fragebogen den ‚Fremde‘ mehrmals anspricht, ergab die Durchsicht der Fragebögen in Bezug auf die Kongruenz des Antwortverhaltens nicht selten, dass die Angaben zum ‚Fremden‘ relativ heterogen ausfielen: Es fanden sich mehrere verschiedene Definitionen vorgenommen, da ihre Urheber mit ihren verschiedenen Anläufen offensichtlich unzufrieden waren. Viele der Befragten tasteten sich regelrecht zum Deutungsmuster ‚fremd‘ durch: Jemand, der ganz anderer Meinung ist; jemand, der feinselig ist; der unverständlich denkt und handelt; der nur ein flüchtiger Bekannter ist; den man kennt,

aber nicht vertrauen würde; ein Unbekannter usw. Die höchste Kongruenz zeigten dabei jene Studierende, die sich von Anfang an auf die Definition „einfach Unbekannter“ (oder „ein noch unbekannter Mensch“) festlegten. Sie hielten an dieser Definition weitgehend fest und machten dies auch zur Grundlage ihrer Protesthaltungen – den häufigsten in dieser Gruppe. Sie protestierten gegen jede beliebige andere Bedeutung von ‚fremd‘, v.a. gegen alle solche Auslegungen dieses Deutungsmusters, die mit kategorialen Zuordnungen (z.B. Hinzugezogene = ‚Fremde‘) und Diskriminierung einhergehen. Darüber hinaus zielten die Proteste auch gegen die Trennung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ als solche ab, da sie alleine bereits als diskriminierend wahrgenommen wurde.

Der geschilderten Konfrontation in einem Teil der Antworten und den bekundeten Protesten in einem anderen Teil ist zu entnehmen, dass die soziale Alltagserfahrung der befragten Studierenden gleich ist: Der ihnen vorwiegend bekannte Umgang mit dem ‚Fremden‘ besteht aus seinem Ausschluss bzw. seiner Beseitigung. Es ist zu vermuten, dass dabei die Wahrnehmung der Tatsache der Abweichung und des Andersseins ausreichend und die Etikettierung ‚fremd‘ nicht unbedingt notwendig bzw. zweitrangig ist. So änderte der fehlende spontane Gebrauch von ‚fremd‘ in den Interviews nichts an dem Umstand, dass die Angaben dazu – auf direkte Nachfrage hin – etwa so wie in den Fragebögen ausfielen. Die Interviews erlaubten aber zudem, genauer zu verfolgen, welche Umgangsmuster mit der Abweichung und Differenz praktiziert werden. Diese sind – im Gegensatz zu den Definitionsversuchen des ‚Fremden‘ – erstaunlich homogen und legen das gleiche Umgangsmuster fest: Die Abweichung wird weder toleriert noch anerkannt oder wertgeschätzt. Sie wird als bedrohlich und etwas, was beseitigt werden muss, wahrgenommen. Dabei wird dieses Umgangsmuster bei Weitem nicht nur in Bezug auf andere ‚fremde‘ Gruppen dargelegt, sondern mitunter auch auf sich selbst. In den oben dargestellten Beispielen berichteten sowohl Svetlana als auch Pavel von ihren Erfahrungen im Umgang mit ihnen nah stehenden Menschen – oder auch Passanten auf der Strasse –, die sie gemacht haben, wenn es um *ihre* abweichende bzw. kritische Position ging.

Somit zeichnet auch das Deutungsmuster ‚fremd‘ eine gewisse Ambivalenz aus: Der Begriff des ‚Fremden‘ löst eher Verunsicherung aus, da es viel zu viele Möglichkeiten gibt, wer (und warum) ‚fremd‘ erscheinen könnte. Die diffuse Vorstellung vom ‚Fremden‘ gleicht eher einem Gefühl als konkretem Wissen darüber, was ‚fremd‘ macht. Wahrscheinlich deswegen waren die untersuchten jungen Menschen aus St. Petersburg selbst eher sparsam im Gebrauch dieser Kategorie, da sie kein alltäglicher sprachlicher Automatismus geworden ist (wie ‚unser‘ und ‚eigen‘). Der Begriff ‚fremd‘ mutet v.a. in der in der Öffentlichkeit verwendeten Sprache künstlich an; eine Reflexion über diesen Umstand fehlt, so dass der Gehalt dieses Begriffes diffus bleibt. ‚Fremd‘ ist jedoch äußerst negativ besetzt, was angesichts seiner inhaltlich sehr diffusen Ausrichtung und beinahe als künstlich erlebtem Sprachgebrauch die Ambivalenz dieses Deutungsmusters ausmacht.

#### **IV.5.2. ‚Eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ im gegenwärtigen Russland als Teile der politischen Kultur**

Bei den drei untersuchten Deutungsmustern fällt natürlich v.a. ihre ambivalente Natur auf; jedes trägt einen Konflikt in sich. Der ‚kategorische Imperativ‘ der Nähe und des Vertrauens bei dem Deutungsmuster ‚eigen‘ schlägt in sein Gegenteil um: Dieses Deutungsmuster ist mit Vertrauen genauso wie mit Verrat assoziiert. Der ‚kategorische Imperativ‘ der Solidarität bei dem Deutungsmuster ‚unser‘ geht mit der fehlenden Vorstellung dessen einher, was eine entsprechende Konsolidierungsbasis ausmachen könnte. Das Deutungsmuster des ‚Fremden‘ verbindet in sich einerseits ein höchst intolerantes Umgangsmuster mit der Abweichung und andererseits eine diffuse Vorstellung davon, wer, was und warum eigentlich als ‚fremd‘ gilt.

Bei komplexen sozialen Deutungsmustern ist freilich nicht zu erwarten, dass sie völlig widerspruchsfreie Gebilde sind, doch die Widersprüchlichkeit der hier untersuchten Deutungsmuster betrifft unmittelbar ihren *Wesenskern*: Sie definieren sich durch etwas, das sie gleichzeitig in Frage stellen; sie formulieren bestimmte Ansprüche und verbinden sie systematisch mit der antizipierten Unwahrscheinlichkeit, dass ihnen entsprochen wird; sie legen bestimmte Umgangsmuster dar, doch sind die dazugehörenden Kategorien dermaßen diffus, dass dies Hilflosigkeit auslöst. Insgesamt lässt sich auch zusammenfassen, dass eine gewisse Irritation und Verwirrung mit jedem der untersuchten Deutungsmuster einhergeht.

Ich werde im Folgenden diese widersprüchliche Natur der untersuchten Deutungsmuster aufgreifen und mit zwei wichtigen Aspekten der politischen Kultur verbinden: Ich werde (1) zeigen, dass derart strukturierte Deutungsmuster besonders anfällig für Propaganda und politische Manipulation sind, und (2) diskutieren, inwieweit derart strukturierte Deutungsmuster Zeichen eines brüchigen, mangelnden gesellschaftlichen Selbstbewusstseins gelten können. Danach widme ich mich (3) kurz einem Umstand, den ich ebenfalls zu den wichtigen Befunden der durchgeführten Studie zähle, nämlich der sehr beschränkt vorhandenen Einsicht in die politische Relevanz der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘.

##### *IV.5.2.1. Die Inflation des Unbestimmten und der Einbruch des Vertrauens*

Mit Hilfe der Theorie des Vertrauens von Offe (2001) lässt sich ein zentraler Widerspruch, der in der Struktur der untersuchten Deutungsmuster erkennbar wurde, als soziologisch relevant interpretieren. Offe hält folgenden Zusammenhang fest:

„Je mehr Vertrauen auf Gruppenzugehörigkeit und Gruppenidentität beruht, die als Ersatz für die aus direkter Interaktion gewonnene Erfahrung benutzt wird, desto begrenzter ist der Kreis der so abgegrenzten ‚Vertrauenspersonen‘, und desto größer ist der Kreis derjenigen, denen als Fremden Vertrauen verweigert wird. Diese Regel

kann zur massiven Diskriminierung und aggressivem Argwohn gegenüber denen gehören, die nicht eindeutig und ersichtlich zu ‚uns‘ gehören“ (S. 273).

In dem von Offe beschriebenen Modell geht es um die *bloße* Gruppenzugehörigkeit, deren Kenntnis als funktionaler Ersatz für unmittelbare persönliche Erfahrung dient. Offe betrachtet den Fall, bei dem der Vertrauensmechanismus allein durch die Kenntnis von der Gruppenzugehörigkeit einer – selbst unbekannten – Person aktiviert werden soll. Es geht also um eine gesellschaftliche Situation, in der allein und nur die Parole der Gruppenzugehörigkeit als Zeichen der Vertrauenswürdigkeit auftritt und als zentraler Mechanismus sozialer Integration und innergesellschaftlicher Solidarität benutzt wird. Die auf diese Art und Weise angestrebte Solidarität kann allerdings in ihr Gegenteil umschlagen: Parallel zur Aufladung der Rolle der bloßen Gruppenzugehörigkeit steigt in der Gesellschaft die Bereitschaft zu Ablehnung und Diskriminierung vieler verschiedener Personenkreise, weil umgekehrt allen, von denen *nur* bekannt ist, dass sie nicht oder selbst *nicht eindeutig* die notwendige Gruppenzugehörigkeit nachweisen können, *a priori* jede Art von sozialem Vertrauen verweigert wird.

Offe skizziert ein Modell, bei dem die unmittelbar und eigenständig gewonnene Erfahrung durch Verlassen auf die gegebene *Information* um die Gruppenzugehörigkeit ersetzt wird. Er beschreibt damit ein soziales Modell, das viel Raum für Manipulationen offen hält. Handhaben die Subjekte ihr Vertrauen allein mit Hilfe der ihnen zur Verfügung gestellten Informationen und symbolischen Markierungen und greifen sie gar nicht oder nur ungenügend auf selbstständig gewonnene Erfahrung zurück, lassen sie sich offensichtlich durch eine entsprechende ‚Informationspolitik‘ leicht manipulieren. Man kann die einen oder anderen ‚Unseren‘ als solche ‚etikettieren‘ und damit bis zu einem bestimmten Grad auch erreichen, dass diese Gruppen als ‚Unsere‘ anerkannt werden. Zur Manipulation zählt für mich allerdings, dass (1) der schieren Etikettierung in solch bedeutenden Umfang die Macht der selbstständig unmittelbar gewonnenen Erfahrung verliehen wird, als auch der Umstand, dass (2) es in einer solchen Situation für Subjekte grundsätzlich sehr wichtig wird, die Auszeichnung ‚unser‘ verdient zu haben.

Unter solchen Bedingungen kommt es nicht selten zu einem bemerkenswerten Mechanismus, der sehr an das russländische Beispiel erinnert:

„Die zunehmende Nutzung von Zeichen und Markierungen, die Vertrauenswürdigkeit signalisieren sollen, wird durch den zunehmenden Zweifel am Informationsgehalt dieser Zeichen konterkariert; und um diesen Verschleiß zu kompensieren, werden die Zeichen in immer höheren Dosen eingesetzt und beschleunigt neu erfunden“ (ebd.).

Offe nennt diesen Mechanismus „inflationäre Spirale“, die gleichzeitig auch dem manipulativen Umgang mit Zugehörigkeitsetikettierungen Grenzen setzt. Die informationspolitische Zuweisung ‚unser‘ alleine kann kaum für längere Zeit eine zuverlässige Stütze des sozialen

Vertrauens und einer sozialen Integration sein. Verharrt man in der Logik der Manipulation, kommt es insofern zu einem ‚falschen‘ Kompensationsmechanismus, als man mit noch mehr Information „in immer höheren Dosen“ ihre schwache Wirkungskraft (vergebens) zu kompensieren versucht.

Die steile öffentliche Karriere, die die Begriffe ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ in der russischen Sprache im letzten Jahrzehnt absolviert haben, ist ein Beispiel eines solchen auf Kompensation abzielenden Teufelskreises: Wird die Überzeugungskraft der Etikettierungen schwächer und setzt man aber daraufhin verstärkt auf dieselben Etikettierungen, unterliegt ihre Bedeutung in Folge einer weiteren ‚Inflation‘ – und sie wirken noch schwächer bzw. noch desorientierender. Es ist leicht abzusehen, dass ein dermaßen manipulativ in der Öffentlichkeit eingesetztes Deutungsmuster seine eigenen Ansprüche irgendwann nicht mehr erfüllt. Infolge einer ‚Inflationsspirale‘ wird der Kreis der ‚Eigenen‘ bzw. ‚Unseren‘ immer unbestimmter.

Tatsächlich wird aber gleichzeitig, so Offe, auch der Kreis derjenigen größer, denen Vertrauen verweigert wird. Die Gruppenzugehörigkeit als „Katalysator des Vertrauens“ (ebd.) wirkt bei einem durch Manipulationen diffus gewordenen Deutungsmuster letzten Endes genau umgekehrt: Sie wird zum Katalysator des Misstrauens und der Orientierungslosigkeit, die leicht politisch missbraucht werden können. Beides schlug sich auch in den in dieser Studie gewonnenen Daten nieder. Dieser Zusammenhang wird für Russland z.B. von der ausgewiesenen Expertin Galina Koževnikova (stellvertretende Leiterin des analytischen Informationszentrums „SOVA“ in Moskau, das sich eingehend mit Fremdenfeindlichkeit beschäftigt) bestätigt: Die systematischen Beobachtungen lassen einen „ständigen xenophoben Hintergrund“ bei gleichzeitiger „Verwaschung des Feindbildes“ feststellen. Diese Situation beurteilt Koževnikova wie folgt: „Der Widerstand gegen einen ‚Rahmenfeind‘, also einen sehr unkonkreten Feind, kann je nach Situation zu jedem beliebigen konkreten Feindbild führen“ (Koževnikova, 2007, S. 10) – wie es gerade passt.

Koževnikova spricht auch offen vom manipulativen Missbrauch bzw. der Schnürung fremdenfeindlicher Stimmungen seitens der politischen Führung Russlands: Die ständig ‚warm gehaltene‘, ‚frei flottierende‘ Bereitschaft, gegen ‚Fremde‘ vorzugehen, lässt sich je nach Bedarf und politischer Opportunität gegen verschiedene Gruppen oder ganze soziale Schichten richten. Umfragen in Russland belegen, dass das gesellschaftliche Bewusstsein soweit traditionalisiert ist, dass folgende drei Institutionen das meiste Vertrauen generieren – der Präsident, die Armee und die Kirche (Pain, 2005). Vertrauen genießen demnach in erster Linie Institutionen, die ihrem traditionellen Sinnbild nach bestrafen oder Gnade zeigen, weitgehend unbeschränkte Macht beanspruchen und auf möglichst große Loyalität setzen. Vertrauen wird somit in einen engen Zusammenhang mit dem Deutungsmuster ‚Loyalität‘ gebracht.



*IV.5.2.2. Deutungsmuster der Loyalität und problematische Selbstwahrnehmung als  
Kennzeichen der politischen Kultur*

Eine inflationäre Verbindung des Vertrauens mit der bloßen Angabe der Gruppenzugehörigkeit, deren Grenzen kaum fassbar sind (d.h. eine starke manipulative Aufladung der reinen Tatsache der Zugehörigkeit vor dem Hintergrund unbestimmter bzw. nicht ausformulierter Kriterien der politischen Zugehörigkeit), hat für die innergesellschaftliche Kohäsion fatale Folgen, denn sie stellt eine schizophrene Situation her: Sie bringt zugleich eine Aufladung und eine Aushöhlung der Frage der Zugehörigkeit mit sich. Dies stellt für eine Gesellschaft eine ernstzunehmende Herausforderung dar und hängt „letztendlich mit dem Problem der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung selbst“ (Offe, 2003, S. 241) zusammen. Besonders problematisch wird es, wenn die soziale Integration sowieso aufgrund anderer Erschütterungen (wie im gegebenen Fall die Folgen des Zerfalls der UdSSR) fragil wurde und ein neues gesellschaftliches Selbstbewusstsein dringlich notwendig ist.

Die postsowjetische Gesellschaft Russlands geriet in eine Situation, in der sowohl der normative Druck oktroyierter Modelle und fremder Erfahrungen („Rechtsstaatlichkeit“, „westliche Demokratien“) als auch die mentale Last der immer noch nicht ausreichend bewusst gewordenen Zeitgeschichte (d.h. der sowjetischen Erfahrung) auf das gesellschaftliche Selbstbewusstsein eine desorientierende und destabilisierende Wirkung ausüben. Eine der wichtigsten politischen, sozialen wie kulturellen Herausforderungen war und bleibt eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen und fremden Erfahrung. Notwendig wären ein Bruch mit bestimmten politischen Traditionen und Methoden (so z.B. dem Staatsterror oder der die Bevölkerung entmündigenden Zentralisierung der Macht) und die Entwicklung auf der Grundlage der veränderten politischen Kultur eines qualitativ neuen Selbstverständnisses. Gefragt sind neue Inhalte der Selbstdefinition, damit nicht lediglich der Begriff ‚post‘ (im Sinne von postsowjetisch) ausschlaggebend ist.

Angesichts dieser Herausforderungen muss man die Situation, in der das manipulative Einsetzen des Deutungsmusters ‚Loyalität‘ das politische Geschehen in Russland auf zahlreichen Ebenen beherrscht und den kommunikativen Elementen einer eigentlich demokratischen Politik kaum Raum lässt, als verheerend bezeichnen. Der ‚Ausweis der Loyalität‘ gegenüber der Führung ist in der russländischen Gesellschaft zu einer zentralen sozialen Priorität aufgestiegen. Gudkov beschreibt das gegenwärtige politische Regime in Russland (das er „Putinismus“ nennt) wie folgt: „Es ist ein System einer dezentralisierten Anwendung der institutionellen Ressourcen der Gewalt, die die bewaffneten Behörden vom totalitären Regime geerbt haben und die nun die Machthaber zur Verfolgung eigener privater, Clan- bzw. Gruppeninteressen einsetzen.“ Dieses „Clan-System“ zeichne sich durch einen „privat-korporativen Charakter der staatlichen Macht“ aus (Gudkov, 2009b).

Eine ausschlaggebende Rolle in diesem System spielt die politische Polizei bzw. Geheimdienste. Die Clan-Mitglieder, d.h. die höchsten Kreise der Staatsführung, setzen sie ein, um die *eigenen* Interessen zu fördern. Mit anderen Worten: Es werden nur die Interessen der ‚Eigenen‘ bzw. aller jener berücksichtigt, die sich als dem herrschenden Clan gegenüber loyal – und somit auch ‚eigen‘ – ausgewiesen haben. Das skizzierte Modell des „Erpresserstaates“ und die mit ihm verbundene Praxis der selektiven Rechtsanwendung tun ein Übriges. Die systematische Unterscheidung zwischen ‚Eigenen‘/‚Unseren‘ und ‚Fremden‘/‚nicht Unseren‘ lässt sich – sobald sie jenseits des Bereichs der privaten Beziehungen angewendet wird – somit auf der Ebene der ‚Loyalen‘ und ‚nicht Loyalen‘ ansiedeln. Die politische Kultur im gegenwärtigen Russland ist auch und gerade von einem entschiedenen Vorgehen gegen die ‚nicht Loyalen‘ geprägt. Die Politik wurde auf die aus dem Tierreich bekannten „Kämpfe innerhalb der gleichen Art“ reduziert (Gudkov, 2009b), bei denen alle möglichen Gewaltressourcen zum Einsatz kommen; die strikte Unterscheidung zwischen ‚Eigenen‘ und ‚Unseren‘ auf der einen und ‚nicht Unseren‘ und ‚Fremden‘ auf der anderen Seite wurde zum leitenden Orientierungsmodus.

Die funktionale Treue bzw. Loyalität den herrschenden Clans gegenüber bezeichnet Gudkov allerdings als instabil: Da die heutige Elite lediglich durch Opportunismus mit dem herrschenden Regime verbunden ist, „verrät [sie] die gegenwärtige Führung, sobald das Regime wackelig wird“ (ebd.). Damit weist Gudkov v.a. auf die Tatsache hin, dass es kaum erkennbare konsolidierende Merkmale der ‚Loyalen‘ unter sich – jenseits des schieren Opportunismus – gibt. Eine ideelle, ideologische, auf Werten beruhende oder sonst irgendwie geartete programmatische Basis für den Kreis der herrschenden ‚Eigenen‘ lässt sich kaum identifizieren. Es kann unter solchen Umständen nicht weiter erstaunen, dass auch die breiten Bevölkerungskreise eine spürbare Konsolidierungsbasis in der Gesellschaft vermissen. Eine besondere Aufladung der Deutungsmuster ‚unser‘ und ‚eigen‘ – wie ich es oben mit Hilfe des Vertrauensmodells von Offe gezeigt habe – trägt zu dieser Unbestimmtheit nur zusätzlich bei. Auch die enge Assoziation von Verrat mit dem Deutungsmuster ‚eigen‘ gewinnt vor diesem Hintergrund zusätzlich an Bedeutung.

Zur ‚Loyalität‘ (und der damit zusammenhängenden Aufteilung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘) als dem dominierenden Element der politischen Kultur gesellt sich nun ein weiterer wichtiger Bestandteil des politischen Selbstbewusstseins, nämlich das gängig gewordene Muster der *wahrgenommenen Bedrohung* als Modus der Interpretation der innergesellschaftlichen wie auch der internationalen Beziehungen. Es handelt sich um das Deutungsmuster ‚Wir sind das Opfer‘, d.h. um die Selbstwahrnehmung als Opfer und ein systematisches Selbstmitleid, das bei praktisch allen konfliktiven Auseinandersetzungen (oder Erinnerungen an solche) zum Ausdruck kommt. In den letzten Jahren konnte man das sehr gut am Beispiel vieler politischer und historischer Debatten und innergesellschaftlicher wie auch internationaler Kontroversen sowie am Beispiel der öffentlichen Wahrnehmung solcher einschneidender Ereignisse wie

den Krieg in Tschetschenien beobachten. Dabei stehen die konkreten menschlichen Opfer (Kriegsopfer unter der Zivilbevölkerung, Geiseln, gefallene Militärangehörige, Flüchtlinge usw.) kaum jemals im Fokus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Die Selbstwahrnehmung als Opfer ausnahmslos jeden Krieges (d.h. auch in Tschetschenien) bezieht sich pauschal auf ‚ganz Russland‘; seine ‚Größe‘ und ‚Ehre‘ und erfordert in dieser Auslegung so gut wie keine politische oder rechtliche Verantwortung. Das wäre in der politischen Klasse wie in der Gesellschaft vermutlich anders, würden die menschlichen Opfer in Rechnung gestellt und gebührend gewürdigt. Stattdessen aber ist die Heimat Russland stets sowohl das Objekt stolzer patriotischer Verehrung wie auch das Opfer ausländischer Aggression und Verschwörungen oder zumindest von völlig unberechtigter Kritik (vgl. Sogomonov, 2006; Gudkov, 2000). Zugleich untermauert das Opfer-Selbstbild und eine entsprechende verzerrte Deutung historischer und politischer Ereignisse das Bild einer beständigen Konfrontation mit inneren wie äußeren ‚Fremden‘.

Eine subjektive Opferhaltung geht nicht grundsätzlich immer mit Revanchismus einher, doch im Falle Russlands ist dieser Zusammenhang offensichtlich. Das Opfer-Selbstbild verbindet sich mit dem intensiven Wunsch, überzeugende und siegreiche Stärke wirksam zu zeigen. Die „Revanche“ (nach dem Zerfall der UdSSR, der in Russland allgemein als verheerende ‚Niederlage‘ empfunden wird) tritt immer wieder als eine quasi-konsolidierende Idee hervor. So wurde auch das Tschetschenienproblem ab 1994 mit Gewalt angegangen, weil das Handeln der Moskauer Führung der Maxime folgte, dass *Frieden* in Tschetschenien nur durch einen (militärischen) *Sieg* zu erreichen sei, der alleine die Einheit Russlands sichern könne. Die Angst, zu ‚schwach‘ zu sein – selbst gegenüber dem winzigen Tschetschenien oder kleinen oppositionellen Kundgebungen, die die Miliz (Polizei) mitunter mit unverhältnismäßiger Gewalt auflöste –, lässt sich ebenfalls als Hinweis darauf interpretieren, dass das Selbstbewusstsein der politischen Führung einer stabilen Konsolidierungsbasis entbehrt bzw. diese allein durch unnachgiebiges Vorgehen gegen die ‚nicht Unseren‘ oder ‚Fremden‘ zu konstruieren versucht. Eine Konsolidierung auf der Basis des schlichten, unter Einsatz von Repressionen erzwungenen Zugehörigkeitsgefühls und der Loyalität als Selbstzweck ist aber eine der gesellschaftlichen Entwicklung im Wege stehende Konsolidierungsart (vgl. Chavkin, 2004), die eine gesellschaftliche Konsolidierung nur imitieren und auf Dauer keine soziale Integration gewährleisten kann.

#### *IV.5.2.3. Übertragung privater Kategorien auf den politischen Kontext. Problematische Einsicht in die politische Relevanz*

Die quasikonsolidierende Ideologie der Zugehörigkeit und Loyalität erinnert sehr an die in der Sowjetunion dominierende kommunistische bzw. kollektive Ideologie. Der nicht unerhebliche Unterschied zwischen damals und heute besteht darin, dass es einst eine umfangreiche

mobilisierende Ideologie gab, die auf den Aufbau einer ‚neuen‘ – ‚glücklicheren‘ – Gesellschaft bzw. auf die Schaffung eines ‚neuen‘ – ‚besseren‘ – Menschen abzielte und mit der Macht entsprechender staatlicher bzw. ideologischer Kontrollinstitutionen ausgestattet war. Sie formulierte bedeutsame Entwicklungsziele und bot zahlreiche Wertorientierungen an, deren politischer Charakter hier nicht zu Debatte steht. Die strikte Trennung zwischen ‚sowjetisch‘ und ‚nicht sowjetisch‘, ‚unser‘ und ‚nicht unser‘, die *verbal* alle Entwicklungsetappen der Sowjetunion überstand, änderte allerdings so oft und unvorhersagbar ihre genaue *inhaltliche* Ausrichtung, dass es mitunter schwer war, genau zu erkennen, wie man dem Profil des ‚Unseren‘ am sichersten entspricht und sich damit vor Repressalien schützt. Die gegenwärtige Situation wiederholt wesentlich die damalige Unbestimmtheit der Profile von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ – zusammengefasst im Deutungsmuster der ‚Loyalität‘ –, lässt sie aber in einem völligen ideologischen Vakuum wirken, losgelöst von irgendwelchen politischen oder wertbezogenen Inhalten. Zugespitzt kann man sagen, dass vom ganzen Gebäude der einst allumfassenden sowjetischen Ideologie die Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ heute am wenigstens anachronistisch zu sein scheinen.

Die Antworten der von mir für die vorliegende Arbeit befragten jungen Leute zeigten in den meisten Fällen eine fehlende Einsicht in die gesellschaftliche bzw. politische Bedeutung der untersuchten Deutungsmuster. Die vorgenommenen Begriffserklärungen von ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ demonstrieren starke Affinität zu einem rein privaten Verständnis dieser Kategorien. Die Aufteilung in ‚unser‘ und ‚nicht unser‘ sowie in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ wurde mehrheitlich ausschließlich am Beispiel privater zwischenmenschlicher Beziehungen erklärt. Auch die ausführlicheren Erörterungen in den Interviews zeigten oft, dass den jungen Menschen überwiegend die politische Relevanz solcher Aufteilungen nicht bewusst ist. Selbst offensichtliche öffentliche Gebrauchsmuster dieser Begriffe erfuhren immer wieder eine Deutung mit Bezug auf das Privatleben. Und sogar in den wenigen Fällen des Protests gegen die Begrifflichkeit ‚unser vs. unser‘ bzw. ‚eigen vs. fremd‘ blieben die Studierenden im Kreis rein privater Beispiele und Deutungen gefangen. Es ließ sich allerdings den Antworten immer wieder entnehmen, dass mit den untersuchten Deutungsmustern soziale bzw. politische Konfrontation, Diskriminierung und Ausschlusspraktiken assoziiert sind. Diese systematisch auftretenden Assoziationen deuten auf entsprechende wiederholt gemachte Erfahrungen im sozialen Alltagsleben hin, die allerdings mehrheitlich nicht reflektiert bzw. keiner politischen Aufklärung zugänglich gemacht wurden.

Etwa ein Viertel der befragten Studierenden nahm dagegen die soziale bzw. politische Relevanz solcher innergesellschaftlicher Trennungen deutlich wahr. Diese jungen Leute äußerten sich kritisch über die Muster des öffentlichen Gebrauchs der untersuchten Begriffe bzw. lehnten sie für sich mehr oder weniger entschieden ab. Einige brachten ihren Protest schon bei der ersten Frage zum Ausdruck, weil sie sofort erkannten, dass es um den Umgang mit sozialen Differenzen und sozialer Distanz geht. Man kann von einer ausgeprägten kritischen politi-

schen Wachsamkeit bzw. Sensibilität dieser jungen Menschen ausgehen. Ihre Antworten zeigten, dass sie im Gegensatz zur Mehrheit über den politischen Hintergrund bzw. die politischen Konsequenzen der Fragen reflektieren. Sie zeigten Einsicht in das politische Potenzial der alltäglichen Begriffe und Deutungsmuster und die von ihnen gesetzten ideologischen Maßstäbe.

Ihre Proteste richteten sich zugleich auch gegen den manipulativen bzw. propagandistischen Umgang mit Begriffen, die wichtige und bis jetzt ungelöste Fragen sozialen Zusammenlebens aufwerfen. Sie sprachen sich auch gegen ein gängiges Verständnis des ‚nicht Unseren‘ bzw. ‚Fremden‘ aus, das seine Abweichung dramatisiert bzw. unüberwindbar darstellt und jede andere Art der Beziehung zu ihm außer Konfrontation und Ablehnung für unmöglich hält. In den Antworten dieser kleinen Gruppe zeichnete sich eine offene (wenn nicht gar neugierige) Einstellung dem ‚Fremden‘ gegenüber ab. Ich halte es für einen wichtigen Befund dieser Studie, dass eine offene Einstellung dem ‚Fremden‘ gegenüber eng mit der ausgeprägten Fähigkeit der kritischen Reflexion zusammenhängt.

Die desorientierende und desintegrierende Ausrichtung der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ hat zur Folge, dass man sich weitgehend an ausgehöhlte, imitierte, inhaltslose und somit nicht produktiv wirkende Begriffe gewöhnt, die politische Partizipation, Verantwortlichkeit sowie kritische Auseinandersetzung mit der Realität – als Bestandteil politischen Bewusstseins – unmöglich machen (Pain, 2007a). Weite Teile der Bevölkerung Russlands zeigen eine allgemeine Gleichgültigkeit den öffentlichen Belangen sowie manifesten menschlichen Opfern (von Kriegsereignissen, politisch motivierten Morden usw.) gegenüber. Somit wird Gewalt als Mittel von Politik (fast) unkritisch aufgenommen, von Intransparenz der politischen Aktivitäten der herrschenden Kreise ganz zu schweigen. Eine kritische Reflexion als wirksame produktive Entwicklungskraft und eine demokratische politische Praxis können unter solchen Bedingungen nicht etabliert werden. Und wahre demokratische Verhältnisse können solange nicht entstehen, wie öffentliche Kritik und kritische Reflexion nicht zentrale Stellenwerte in der Hierarchie der gesellschaftlichen Werte (und auch eine entsprechende politische Institutionalisierung) besitzen, weil die Führung mit dem Mitteln der Staatsgewalt dagegenhält.

## V. Das gegenwärtige theoretische Verständnis des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘

In diesem Kapitel werde ich verschiedene geisteswissenschaftliche theoretische Modelle rekapitulieren, die sich direkt oder indirekt mit der Problematik des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ befassen. Es handelt sich insofern um *Modelle*, als ihr theoretischer Charakter den empirischen Bezug in den Hintergrund treten lässt, selbst dann, wenn sie auf langjähriger akribisch genau protokollierter empirischer Forschung aufbauen. Die kritischen Debatten um diese Ansätze richten sich hauptsächlich gegen ihre abstrakte Modellhaftigkeit und zum großen Teil auch ihre Normativität. Für die vorliegende Arbeit ist diese Kritik insofern irrelevant, als diese Ansätze Denk-Dokumente einer Epoche sind und die wichtigsten Schritte der Auseinandersetzung der Wissenschaften vom Menschen mit den aktuellen Fragen des 20. Jahrhunderts veranschaulichen (selbst wenn sich ihre Wurzeln in den früheren Jahrhunderten verlieren, wie es bei großen Denkprozessen immer der Fall ist). Allein an dem Umstand, dass es sich vorwiegend um inzwischen allgemein als klassisch anerkannte Ansätze handelt, ist ersichtlich, dass die Opposition ‚eigen vs. fremd‘ im 20. Jahrhundert zu den zentralen Fragestellungen aufstieg. Die theoretische Auslegung dieser Problematik spiegelt alle zentralen Gegenwartsfragen wider. Das Theoriekapitel stellt sich somit das Ziel, das federführende Verständnis für ‚eigen‘ und ‚fremd‘ in den modernen Geisteswissenschaften zu rekapitulieren. Das Kapitel gliedert sich in drei große Unterkapitel, die jeweils die Sicht einer Disziplin vertreten – Psychologie (V.1.), Soziologie (V.2.) und politische Philosophie bzw. Demokratietheorie (V.3.).

Im ersten Unterkapitel werden besonders ausführlich die psychologischen Identitätstheorien, die sozial-kognitive Theorie von G. H. Mead und die Theorie der kognitiven Entwicklung von J. Piaget behandelt, wobei es auch kurz auf einige andere Theoretiker (wie z.B. J. Dewey oder E. Erikson) und auf angewandte Sozial- und interkulturelle Psychologie Bezug nimmt. Die Wahl fiel auf Identitäts- und die beiden großen Entwicklungstheorien wegen ihres ‚Ranges‘, d.h. weil sie das moderne Menschenbild wohl am besten darlegen und einen entscheidenden prägenden Einfluss auf die meisten zeitgenössischen und auch späteren psychologischen und sozialwissenschaftlichen Ansätze hatten und immer noch haben. Bei Mead wie Piaget stellt die Frage nach den Entwicklungsmotoren modernen Subjekts, nach seiner Autonomie in einer Gesellschaft, die von ihm individualisiertes Handeln und politische Mündigkeit verlangt, eine Art Leitfaden dar. Mit ihren Überlegungen und empirischen Studien belegen sie die These, dass die Entwicklung eines Ich, also einer *eigenen* Identität und eines *eigenen* kognitiven Bezugssystems, und verschiedener individueller Fähigkeiten (mit anderen Worten: der Reifeprozess von Identität) auf *fremde* Identitäten, d.h. auf bestimmte Art und Weise auf die Auseinandersetzung mit ihnen angewiesen ist. Diese bestimmte Art der Ausei-

nandersetzung und Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ (Ich) und ‚fremd‘ (nicht Ich) bzw. die Bedingungen, unter denen die eigene Identität reifer wird, stellen den eigentlichen Schwerpunkt des psychologischen Unterkapitels dar.

Das nächste Unterkapitel behandelt einige soziologische Modelle vom Zusammenwirken der Individuen in modernen Gesellschaften und führt einige wichtige Charakteristika der Letzteren auf. Das autonome Subjekt wird mit der seine Autonomie einschränkenden Tatsache konfrontiert, dass seine Identität auf die Auseinandersetzung mit ‚Fremden‘ angewiesen ist. Modernes soziales Zusammenleben ist von der Problematik ‚eigen vs. fremd‘ nicht weg zu denken. Exemplarisch werden aus dieser Perspektive Klassiker des soziologischen Denkens wie Weber, Schütz und Simmel behandelt, wie auch – anhand mehrerer weiterer gegenwärtiger Autoren – die moderne Frage, ob und inwiefern Fremdheit immer nur eine soziale Konstruktion und damit genuin soziologische Erscheinung ist. Das soziologische Unterkapitel schließt mit der Behandlung der Frage, welche Lösungen es für die Vereinbarung der sozialen Differenz und Vielfalt mit der sozialen Integration moderner autonomer Subjekte geben kann. Sie soll einen Übergang zu einschlägigen Überlegungen aus der politischen Philosophie leisten.

Neben der Darstellung der führenden demokratietheoretischen Debatten (z.B. Habermas, Benhabib, Dubiel und Gray), die nicht ohne Behandlung der Problematik ‚eigen vs. fremd‘ auskommen, führt das letzte, demokratietheoretische Unterkapitel einige gegenwärtige politische Probleme (wie das der Toleranz) ausführlicher aus. Darüber hinaus greift es die Fragen der psychologischen und soziologischen Unterkapitel auf und behandelt sie aus einer übergreifenden demokratietheoretischen Perspektive. Es stellt sich heraus, dass Kriterien der Identitätsreife in der Psychologie oder des sozial verankerten Umganges mit den ‚Fremden‘ in der Soziologie zu den zentralen Fragen des postindustriellen demokratischen Zeitalters schlechthin gehören. Sie betreffen daher weniger nur eine konkrete Disziplin denn eine ganze politische Epoche und ihr spezifisches Verständnis des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘.

Im darauf folgenden Schlusskapitel (VI.) werden Zusammenhänge zwischen den aus verschiedenen Disziplinen vorgestellten Ansätzen bzw. ihre systematische Verwandtschaft erarbeitet. Offensichtlich werden in verschiedenen Disziplinen Teilaspekte der gleichen Problematik behandelt. Es ist zweckdienlich, diese Teilaspekte zusammenzuführen und Überlappungen zu erkennen und. Die Entwicklung des ‚Eigenen‘ und die Begegnungen mit dem ‚Fremden‘ sowie beider Stellenwert werden in einem größeren Kontext so zusammengefasst, wie es sich aus der interdisziplinären ex post-Betrachtung der theoretischen Modelle des letzten Jahrhunderts ergibt. Abschließend werde ich mit dem gewonnenen modellhaften Verständnis dessen, was die Rolle des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ vom Standpunkt der Gegenwart ist und welcher konstruktiver Umgang damit zwingend notwendig, nahe liegend oder erwünscht erscheint, einen Blick auf die Ergebnisse meiner Untersuchung werfen, um die

Spezifika des Umgangs mit ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ in Russland besser verstehen zu können.

### **V.1. Das ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘ aus der Sicht der Psychologie: Die Identität und die Fähigkeit der Perspektivenübernahme**

Die theoretische Behandlung der Rolle des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ und der Beziehung zwischen ihnen beginnt beim Individuum, also dort, wo sich die Grenzziehung zwischen Ich und Nicht-Ich am frühesten zeigt, obwohl ihre Bedeutung im späteren Leben immer wieder hinterfragt wird. Dieses Unterkapitel behandelt psychologische Erkenntnisse zu Identitätsbildung, Entwicklung und sozial-kognitiven Reife. Vom Standpunkt der Psychologie aus soll hier die Rolle des *fremden* Bewusstseins bzw. der Konfrontation mit vielfältigen ‚Anderen‘ in der sozialen Umgebung für lebenslange Entwicklung *eigenen* Bewusstseins, *eigener* Persönlichkeit und *eigener* Fähigkeiten systematisch dargelegt werden. Im Fokus stehen besonders Theorien und empirische Befunde zum *Verhältnis* zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ und zur Fähigkeit der Perspektivenübernahme. Wie auch in anderen Abschnitten der Arbeit wird hier, falls nicht speziell erforderlich, keine systematische Unterscheidung zwischen einem ‚Fremden‘ und einem ‚Anderen‘ vorgenommen. Strikt differenziert wird lediglich – und allein das ist hier von zentraler Bedeutung – zwischen dem eigenen Ich und dem Nicht-Ich, d.h. dem Ich eines anderen Menschen.

Ich beginne mit der kurzen Betrachtung des Stellenwertes der Identitätstheorien, den sie im 20. Jahrhundert innerhalb der psychologischen Theorienbildung und empirischen Forschung erobert haben. Der Begriff „Identität“ ist hierfür insofern von herausragender Bedeutung, als er bereits kraft seiner lexikalischen Struktur (Identität = mit jemandem identisch sein) das individuelle Ich und Bezugnahme auf den ‚Anderen‘ in sich vereinigt. Danach werden die Klassiker John Dewey und George Herbert Mead behandelt, deren sozial-kognitive Ansätze die Problematik ‚eigen vs. fremd‘ direkt im Fokus haben. Später gehe ich auf Erik Erikson ein, einen der bekanntesten Identitätstheoretiker, der sich mit der Herausbildung des reifen Ich-Gefühls und Selbstwertes beschäftigte und dabei die ‚Anderen‘ systematisch mit einbezog. Haben sich die bisher genannten Autoren ausschließlich oder überwiegend auf die soziale oder Persönlichkeitsentwicklung fokussiert, widmet sich der nächste von mir behandelte Autor – Jean Piaget – weitgehend der kognitiven Entwicklung. Seine modellhafte Vorstellung von Stufen der kognitiven Reife überschneidet sich jedoch erheblich mit theoretischen Modellen der davor genannten Autoren. Gemeinsam ist allen behandelten Ansätzen, dass sie direkt oder indirekt die Frage der sozialen, kognitiven und Persönlichkeits-Reife als eine der zentra-



len Fragestellungen aufwerten, ihre Überlegungen dazu in analytischen Begriffen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ fassen und von unterschiedlichen empirischen und theoretischen Herangehensweisen und Fragestellungen her dennoch erstaunlich ähnliche Modelle entwarfen. Eine kurze Zusammenfassung ihrer wichtigsten gemeinsamen Postulate zum Verhältnis zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ und den Bedingungen der individuellen Reife wird im abschließenden Abschnitt V.1.6. formuliert.

### **V.1.1. Die lebenslange Identitätsfrage und die Rolle des ‚Anderen‘**

Die neue Disziplin „Psychologie“ verselbstständigte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Sie bildete sich hauptsächlich aus der Philosophie heraus und widmete sich einem auch der Letzteren sehr vertrauten Phänomen, nämlich dem menschlichen Bewusstsein und dem individuellen Selbst. Zunächst waren für Psychologen nur verborgene Strukturen und Vorgänge vom Interesse, später haben sie das Forschungsfeld auf individuelles und soziales Verhalten – also auf sichtbare empirische Vorgänge – ausgeweitet. Jedoch blieb das ursprüngliche Interesse der neuen Disziplin auch weiterhin dominant: Sie strebte nach Erkenntnissen über Strukturen und Phänomene des Bewusstseins (d.h. Wahrnehmung, Erinnerung, Denken, Urteilen usw.) sowie Merkmale eines Selbst-Bewusstseins, das mit „Ich“, „Selbst“ oder auch mit „Identität“ bezeichnet wurde.

Die Psychologie entstand als Antwort auf spezifische ungelöste Fragen. Sie entwickelte sich im Zeitalter der fortschreitenden Säkularisierung und eines Denkens, das sich immer mehr von vertikaler metaphysischer Ausrichtung befreit hat. So gewannen die horizontalen Verbindungen und Zusammenhänge unter Menschen massiv an Bedeutung. Die Grenzen des individuellen Selbst und die Notwendigkeit der Abgrenzung eines Individuums von ‚Anderen‘ wurden als wichtige Bestandteile der Integrität einer Persönlichkeit erkannt. Mit ihrem methodischen und theoretischen Instrumentarium möchte Psychologie u.a. erklären, wie ein Mensch sich selbst wahrnimmt, wie er das eigene Handeln kontrolliert und wie er die eigene Persönlichkeit – ihre Konturen, kennzeichnende Merkmale, Potenziale und auch Grenzen – versteht, von ‚Anderen‘ abgrenzt und im Vergleich mit ihnen deutet. Zu einer recht frühen Basiserkenntnis der neuen Disziplin gehörte auch, dass die Abgrenzung des ‚Eigenen‘ vom ‚Fremden‘ einen kaum abzuschließenden wechselseitigen Prozess darstellt. Darüber hinaus sollte an den Beziehungen zu sich selbst (d.h. zum ‚Eigenen‘) und zu anderen Menschen (d.h. zu ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘) die Reife einer Persönlichkeit festgemacht werden. In der Mutterdisziplin Philosophie wurde bereits in den vorangegangenen Jahrhunderten die Fähigkeit zur Autonomie, die wir auch als spezifische Abgrenzung und Wechselbeziehung nach Außen deuten können, als Merkmal eines entwickelten Selbstbewusstseins postuliert. Dem zunächst rein psychologischen Begriff „Reife“ kam später eine größere Bedeutung auch jenseits der Psychologie zu: Die psychologische Reife einer Persönlichkeit steht heute in einem engen Zu-

sammenhang mit der politischen Mündigkeit eines Subjekts. Auf dieses Beispiel der Kongruenz theoretischen Denkens in verschiedenen Disziplinen und Lebensbereichen wird im Kapitel V.3. sowie Schlusskapitel (VI.) näher eingegangen.

Selbst wenn der heute populär gewordene Begriff „Identität“ zu Beginn der selbstständigen psychologischen Forschung und ersten Labor-Experimenten noch nicht eingeführt worden war, kann man bereits in der damaligen Zeit seine Wurzeln festmachen. So gehörte die Möglichkeit der reflexiven Selbstbeobachtung (Introspektion) zu früheren psychologischen Methoden wie auch wichtigsten theoretischen Prämissen zugleich. Gestützt auf den Empirismus britischer Philosophen versuchten deutsche Psychologen um die Wende vom 19. auf das 20. Jahrhundert, mit Hilfe der Introspektion die Tätigkeit des menschlichen Geistes zu untersuchen, da sie überzeugt waren, dass innere geistige Vorgänge der Selbstbeobachtung zugänglich sind. Das Phänomen der systematischen Reflexion blieb bis heute eines der wichtigsten theoretischen Fundamente der Psychologie. Auf diesem Gebiet hat sich v.a. die Psychoanalyse etabliert, in der die emanzipatorische und heilende (therapeutische) Selbsterforschung in Begleitung eines Psychoanalytikers im Vordergrund stand. Auch sei hier der amerikanische Symbolische Interaktionismus genannt, der sich theoretisch den kognitiven (symbolischen) Verinnerlichungsprozessen und der inneren Steuerung eines mit anderen kommunizierenden Menschen widmete. Im Verständnis dieser und anderer Schulen geht Verinnerlichung und Reflexion eng mit einem mehr oder weniger objektiven Blick auf sich selbst *mittels der Perspektivenübernahme der ‚Anderen‘* einher. Ob unbewusst oder bewusst, Verinnerlichung und Reflexion wurden zur Voraussetzung bestimmter innerer Veränderungen und auch menschlicher Entwicklung schlechthin. Dem ‚Anderen‘ wird die Funktion zugeschrieben, sowohl die strukturelle Herausbildung als auch die spätere Erkenntnis der eigenen Bewusstseins- und Persönlichkeitsstrukturen zu bedingen. Im Zuge der kognitiven Wende, die einige Jahrzehnte nach der Psychoanalyse eintrat, d.h. im Zuge der zunehmenden Abkehr von der Modellvorstellung eines passiv reagierenden Menschen hin zu einem planenden, selbsttätig handelnden und wahrnehmenden Individuum wurde die aktive, weitgehend bewusste Fähigkeit der reflexiven Perspektivenübernahme zu einem der wichtigsten Bestandteile sozialen Handelns erklärt.

Mit den Jahren entstand ein riesiges Theoriegebäude zur „Identität“. Die Erforschung des Selbst-Bewusstseins, die den ‚Anderen‘ im Zentrum der Aufmerksamkeit hält, und der hohe Stellenwert der reflexiven Selbst-Identifikation und -Abgrenzung im Verlauf der menschlichen (kindlichen) Entwicklung können letzten Endes dafür ‚verantwortlich‘ gemacht werden. „Die qualitativen und quantitativen Angaben signalisieren, dass der Einsatz des Begriffs ‚Identität‘ zu einem unbedingten grundlegenden Topos der Sozial- und Geisteswissenschaften wurde“ (Brubejker/ Kuper, 2002, S. 67), und selbst Wissenschaftler und Experten, die fachlich jenseits des herrschenden Identitätsdiskurses stehen, sehen sich immer wieder verleitet, mit einer „Identität“ zu argumentieren und zu operieren. Diese „Identität“ ist offensichtlich zu

einer zentralen Kategorie geworden, die menschliche Psyche und Verhalten sowohl beschreiben wie auch erklären soll. Diese Doppelfunktion lässt ihre Verwendung, so Brubaker/Cooper, zunehmend absurd erscheinen. Der Begriff erleidet eine theoretische Inflation und verliert zunehmend an valider analytischer Substanz. Darüber hinaus wird er als häufiges Instrument politischer Debatten missbraucht. Die beiden Autoren kommen am Beginn des 21. Jahrhunderts zum Schluss, dass diese analytische Kategorie immer überflüssiger wird.

Brubaker/Cooper haben sich eingehend mit der (vorwiegend soziologischen) Wissenschaftsgeschichte beschäftigt. Ihnen zufolge bekam der Begriff der Identität erst in den 1950er- und 1960er-Jahren eine sichtbar breite Verbreitung in den Sozialwissenschaften. Das war v.a. eine Folge der Popularisierung der Arbeiten von E. Erikson, der den Begriff „Identitätskrise“ einführte. Brubaker/Cooper geben an, dass der Ursprung des Begriffs „Identität“ in der Psychologie, konkret in der (medizinisch geprägten) psychoanalytischen Lehre, liegt. Allerdings dürften sie den Beginn der ‚Karriere‘ der „Identität“ innerhalb den Wissenschaften vom Menschen zu spät angesetzt haben. Wie ich am Beispiel von Mead zeigen werde, sollten spätestens die 1930er-Jahre als Geburtsstunde der sozialen Identitätstheorie gelten, wenn man die noch früher entstandene Psychoanalyse und den darin postulierten Abwehrmechanismus „Identifikation“ noch nicht zu einer ersten Identitätstheorie zählen möchte.

Noch wichtiger als der Streit um unmittelbare Vorfahren des Identitätsbegriffs ist jedoch sein neuzeitlich-philosophischer Hintergrund, der hier nicht ausführlich dargestellt werden kann. Jedenfalls können die philosophischen Subjekttheorien (z.B. von Hegel, seinen Zeitgenossen und Nachfolgern) zu dem Denkkreservoir gezählt werden, aus dem später die Debatten um den modernen Begriff der Identität schöpfen. Neben Erikson werden von Brubaker und Cooper (ebd.) auch die folgenden Theoretiker zu Begründern und wichtigen Vertretern der späteren psychologischen und sozialwissenschaftlichen Identitätstheorie gezählt: Gordon Allport (z.B. „The Nature of Prejudice“, 1954), Robert Merton, Anselm Strauss (z.B. „Mirrors and Masks: The Search for an Identity“, 1959), Erving Goffman, Peter Berger und Thomas Luckmann (v.a. „The Social Construction of Reality“, 1966).

Die theoretische Herkunftsbasis der gegenwärtigen Theorie der Identität lässt mich die These vertreten, dass die Identitätstheorie ein Nachkomme der alten philosophischen bzw. ontologischen Frage ist, wie man innere Konstanz und inneren Wandel – zwei grundlegende Komponenten physischer und mentaler Realität – systematisch miteinander verbindet und innerhalb einer erklärenden Theorie versöhnt. Die Persönlichkeitstheorie der Identität, die im 20. Jahrhundert eine absolute Vorrangstellung im Denken von Psychologen und Sozialwissenschaftlern einnahm, widmet sich im Grunde genommen keinem anderen Phänomen; sie stellt Mechanismen der zwischenmenschlichen Ähnlichkeit und Übereinstimmung (sowie deren notwendige Grenzen) in den Mittelpunkt, denen sie einen zentralen Stellenwert verleiht. Die Herausbildung der Persönlichkeit durch Identisch-Werden (Ähnlichkeitsprinzip) erfährt seine Grenzen durch die Notwendigkeit, ein autonomes, selbstständiges Individuum zu wer-

den. Damit meine ich, dass die einschlägigen Theorien des 20. Jahrhunderts die Herausbildung einer Persönlichkeit als *Entwicklung nach dem Ähnlichkeitsprinzip und nach Prinzip der Verselbstständigung bzw. Emanzipation* zugleich erklären. Weiters behandeln die Identitätstheorien den Wechselwirkungsprozess zwischen den beiden Prinzipien: Eine schwierige und existenziell notwendige Balance zwischen Übereinstimmung mit ‚Anderen‘ und Nicht-Übereinstimmung mit ihnen wird zu einem zentralen ontologischen Problem aufgewertet. Diese Konstellation stellt unausweichlich das Gegenüber, den ‚Anderen‘ bzw. den ‚Fremden‘ – dem man ähnlich und wiederum nicht zu ähnlich werden will – an die zentrale Stelle. Die Theorie der Identität ist ihrer Logik nach konstitutiv auf den ‚Anderen‘ angewiesen.

Diese widersprüchliche soziale Ontologie, die intersubjektive Ähnlichkeit mit der Emanzipation zu verbinden sucht, liegt offensichtlich auch den gegenwärtigen politischen Theorien zu Grunde. Entlang dieses theoretischen Denkens sammeln sich die politischen Fragen des 20. Jahrhunderts, die sich um das Stichwort „Umgang mit Differenz“ gruppieren und aufs Neue die soziale und politische Integration bestimmen: *Wem* wird man ähnlich und *wem nicht*? Wie drückt sich ein Zugehörigkeitsbewusstsein aus, das mit dem Bewusstsein der Ähnlichkeit zwangsläufig einhergeht? Wie fest bzw. endgültig sind eine Identität und die damit verbundene Gruppenzugehörigkeit? Wie kann man den Kreis der potenziell Ähnlichen erweitern, wie sichert man dabei gleichzeitig eigene Autonomieräume? Wie hoch ist der Stellenwert des ‚Anderen‘, d.h. wird er mit dem Stellenwert der eigenen Person *gleichgesetzt* oder als ihr Konkurrent gesehen? Diese Fragen, die innerhalb der psychologischen und soziologischen Theoriebildung mehr oder weniger erfolgreich und plausibel gelöst wurden, sind zugleich wichtige praktische Angelegenheiten der aktuellen politischen Agenda.

Bereits an dieser Stelle lassen sich drei systematische Punkte auflisten, die in allen folgenden psychologischen Ansätzen von zentraler Bedeutung sind (vgl. dazu Abschnitt V.1.6.). Es handelt sich dabei um:

- 1) den hohen Stellenwert der Reflexion sowie der reflexiven Selbstentwicklung und Steuerung;
- 2) den Zusammenhang zwischen Identität und persönlicher Reife sowie
- 3) die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme.

### **V.1.2. Die sozial-kognitive Theorie von G. H. Mead**

George Herbert Mead (1863–1931) zählt zu den amerikanischen Pragmatisten und ist einer der wichtigsten Vertreter der Chicagoer Schule (Symbolischer Interaktionismus). Er formulierte eine anthropologische Theorie zur Genese von Bewusstsein und über die Grundstrukturen sozialen Handelns und knüpfte damit besonders bei John Dewey, einem persönlichen

Freund, an. So wie von Dewey ist auch von Mead bekannt, dass er sich privat wie theoretisch der liberalen Demokratie verpflichtet fühlte, obwohl er, im Gegensatz zu Dewey, keine speziellen Schriften dazu hinterlassen hat (Joas, 1991). Wie Dewey versteht Mead das Bewusstsein als ein Produkt der Kooperation von Individuen, die einen gemeinsamen Sinnhintergrund teilen. Das Postulat des *sozialen Ursprungs* des menschlichen Bewusstseins lenkte das Erkenntnisinteresse der Meadschen Theorie auf die Vorgänge der *Kommunikation*; sein erklärtes Ziel war, eine anthropologische Theorie spezifisch menschlicher Kommunikationsweise zu erstellen. Mead ist demnach neben Dewey einer der ersten großen Vorboten der späteren kognitiven Wende in den Sozialwissenschaften und der zahlreichen Kommunikationstheorien.

#### V.1.2.1. *Der theoretische und politische Vorgänger Meads – John Dewey*

John Dewey (1859 – 1952) gilt als einer der bedeutendsten amerikanischen Bildungstheoretiker und Erziehungsphilosophen. „Democracy and Education“ (1916) gehört zu den einschlägigen Standardwerken. Dewey war nicht nur als Theoretiker oder Pädagoge aktiv, sondern verband seine theoretische Arbeit auch mit politischen Überlegungen, glaubte er doch fest daran, dass die grundlegende Methode für Reform und sozialen Fortschritt die Erziehung ist. Gleichzeitig schuf er eine epistemologische Theorie, da er auch einer der ersten Wissenstheoretiker war und sich nicht nur für individuelle, sondern auch für soziale Evolution des menschlichen Wissens interessierte. Mit seinen Studien legte er die Grundsteine für die spätere kognitive Forschung.

Der Umstand, dass Dewey ein Vorgänger Meads war, lässt sich (auch) mit folgendem Zitat belegen:

„Ich glaube, daß die einzig wahre Erziehung dann geschieht, wenn die Kraft des Kindes durch die Anforderungen der Situation des Zusammenlebens herausgefordert wird, in der es selbst steckt. Durch diese Anforderungen wird das Kind veranlasst, als Mitglied eines Ganzen zu handeln, also aus seiner ursprünglichen Enge von Tat und Handlung herauszutreten und sich selbst vom Standpunkt des Wohlergehens der Gruppe wahrzunehmen, der es angehört. Über die Rückmeldungen, die andere ihm zu seinem Handeln geben, begreift es, was dies in sozialer Hinsicht bedeutet. Sein Wert wird in es zurückgespiegelt. Zum Beispiel beginnt das Kind über die Reaktionen auf sein Geplapper zu begreifen, was dies Geplapper bedeutet; es verwandelt das Geplapper allmählich in artikulierte Sprache und wird dabei mit dem versammelten Schatz von Vorstellungen und Gefühlen vertraut, den die Sprache heute bietet.“ (Dewey 1897, S. 77)

In dieser Passage sind bereits alle wichtigen Bestandteile der Mead'schen Konzeption enthalten: (1) die Übernahme der Perspektive der Anderen (Dewey benutzt an anderer Stelle den Begriff „Standort“), (2) der Einfluss der Rückmeldung der Bezugspersonen auf die Ent-

wicklung des Individuums, (3) die Bedeutung des interaktiven Agierens für seine Entwicklung sowie (4) der hohe Stellenwert der Sprache und der symbolischen Kommunikation.

Die Entwicklung der menschlichen Kognition und der Sprache scheint für Dewey wie später für Mead der zentrale Ausgangspunkt und leitendes Erkenntnisinteresse gewesen zu sein. Dewey postulierte, dass sich geistiges Leben und Denken nur als Folge des Zusammenwirkens der Menschen untereinander entwickeln können, wobei es v.a. auf die menschliche Fähigkeit ankommt, die Sichtweise des ‚Anderen‘ übernehmen und sich auf seinen Erkenntnisstandort stellen zu können. Dewey erklärte diese Fähigkeit zur zentralen Bedingung der Entwicklung, darunter auch der Formierung des Selbstbewusstseins, sozusagen des eigenen kognitiven Standortes. Dewey glaubte demnach an eine untrennbare Verbindung zwischen sozialer und kognitiver Entwicklung: Die schrittweise Erprobung der interindividuellen Interaktion und des gegenseitigen Verständnisses wirkt gleichzeitig als Motor der kognitiven Entwicklung (Dewey, 1916). Mit diesem Postulat nahm Dewey die später entstandenen Konzeptionen von Mead oder Piaget vorweg.

Dewey widmete sich der emanzipatorischen Entwicklung des Individuums und zugleich seinem Anschluss an die Gemeinschaft; er sprach vom „sozialen Bewusstsein der Menschheit“, an das sich jedes Individuum anzuschließen hat. Er war demnach der Vorbote der zahlreichen späteren Theorien, die individuelle Autonomieentwicklung mit sozialer Integration zu verbinden suchten. Mead, sein Freund und Schüler, war einer der früheren Vertreter dieser Theorierichtung. Den ‚Anderen‘ nachmachen und sich an die Gemeinschaft anschließen einerseits und sich durchzusetzen und eigene Autonomie und Einzigartigkeit bewahren andererseits waren die beiden Pole der menschlichen Entwicklung, die bereits Dewey in einem dialektischen Verhältnis zu verbinden suchte. Er konnte aber dieses Verhältnis nicht endgültig theoretisch klären, geschweige denn empirisch exakt belegen – wie auch später Mead nicht. Etwas später gelang es dann Piaget, der mit seinen gegeneinander gerichteten Mechanismen Assimilation und Akkommodation die gleichen Pole beschrieb und systematisch aufeinander bezog. Jedoch machte Dewey in seinem Ansatz ein für alle Male deutlich, dass die Einbeziehung des ‚Anderen‘ in die individuelle Entwicklung unumgänglich und dass soziale und kognitive Reife auf das Vorhandensein vielfältiger ‚Anderen‘ angewiesen ist.

Als erklärter Demokrat suchte Dewey, seine Forschung mit Politik zu verbinden. Er erkannte, dass sein Entwicklungsmodell genuin dem normativen Modell einer demokratischen Gesellschaft entspricht: Deren Natur erfordert eben nicht, dass *eine* Meinung oder *eine* Position über alle anderen siegt; sie erfordert im Gegenteil ein Aufeinanderbeziehen vieler verschiedener Positionen. Nur so gelangt die Gemeinschaft zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, der individuellen Erfahrung und damit auch zu einer *besseren* Lösung (Dewey, ebd.). Im Gegensatz zu Mead und Piaget war für den Theoretiker Dewey die reflexive Grundlage der demokratischen sozialen Integration ebenso offensichtlich wie die systematische Parallele zwischen der seiner Meinung nach besten Entwicklungssituation und

einer anzustrebenden politischen Lage. Für beide gelten das Vorhandensein intersubjektiver Wechselbeziehungen und das Gebot der Perspektivenübernahme. Wie sich später zeigen wird (vgl. V.3.), erwies sich die von Dewey erkannte Kongruenz zwischen dem theoretischen Modell der psychologischen Entwicklung und dem normativen Demokratiemodell als durchaus plausibel.

#### *V.1.2.2. Rollenübernahme als Entwicklungsmechanismus*

Die wichtigste Grundthese der kommunikativen Theorie von Mead lässt sich wie folgt zusammenfassen: Der Mensch ist imstande, auf die von ihm hervorgebrachten Äußerungen im Sinne der ‚Anderen‘ in einer antizipatorischen Weise zu reagieren, d.h. eigenes Handeln reflexiv aus der Perspektive der ‚Anderen‘ begreifen und steuern zu können.

Dieses Postulat setzt in erster Linie voraus, dass der Mensch das mögliche Antwortverhalten eines oder mehrerer Gegenüber in seinem kognitiven Repertoire abgespeichert (verinnerlicht) hat, um es während der Kommunikation systematisch vorwegnehmen zu können. Die Fähigkeit der Perspektivenübernahme, so Mead, wirkt sich umfassend aus und betrifft nicht nur den ausgrenzbaren Bereich der zwischenmenschlichen Kommunikation. Sie spielt eine entscheidende Rolle in der kognitiven und moralischen Entwicklung wie in der gesamten allgemeinen Persönlichkeitsformierung und fördert somit die Herausbildung des menschlichen Selbst.

In seinem Beitrag „Internalized Others and the Self“ (1934) greift Mead die psychoanalytische Vorstellung von fundamentalen und universellen, weitgehend unbewussten Mechanismen der Selbst-Bildung auf, nämlich der Identifikation und der Internalisierung (Verinnerlichung). Die Letztere, so Mead, ist der wichtigste Motor der menschlichen sozialen und kognitiven Entwicklung. Durch sie lernt das Individuum, die Perspektive (bzw. die Rolle) der ‚Anderen‘ zu übernehmen. Die Entfaltung dieser Fähigkeit, so Mead, bedeutet auch, dass ein reflexives Verhältnis des Handelnden zu sich selbst möglich wird. Selbstbewusstsein und Reflexion sind in dieser Denktradition mit dem Aufbau des ‚Eigenen‘ gleichzusetzen, indem das Individuum sozusagen mit den Augen ‚Anderer‘ aus seiner sozialen Umgebung sich selbst zu betrachten lernt.

Mead bietet somit ein Entwicklungsmodell an, in dem

- (1) die *innere Repräsentation* des ‚Anderen‘ mit der *Selbstreflexion* und
- (2) die Fähigkeit der Kommunikation mit der Fähigkeit der Rollenübernahme und der Antizipation des ‚Anderen‘ systematisch verknüpft werden.

Die Stufen der Entwicklung macht Mead besonders am Beispiel des kindlichen Spiels deutlich. Er entwirft ein Modell, in dem zwei Spielphasen des Kleinkindes – *play* und *game* – konzeptionell unterschieden werden. Im Spielen lernt das Kind, die Haltung ‚Anderer‘ zu übernehmen und sein Verhalten nach deren Erwartungen abzustimmen: Zunächst im freien und naiven Spiel mit sich selbst (*play*), dann im organisierten Wettkampf mit vielen ‚Anderen‘ (*game*). Beim *Play* lernt das Kind für sich selbst andere zu phantasieren und „nachzuspielen“: „Heute bin ich ein Polizist!“, „Heute will ich eine Prinzessin sein!“, „Heute bin ich eine Zahnärztin!“. Dieses Stadium schafft erst die Fähigkeit, sich die Rollen und sozialen wie kognitiven Standpunkte der ‚Anderen‘ möglichst genau vorzustellen. Im späteren Stadium der Kooperations- und Wettbewerbspiele (z.B. Fußball) erhält das Kind eine Rolle zugewiesen, die nur existiert, weil im Spiel alle aufeinander bezogen sind und dadurch ein funktionierendes Ganzes entsteht. Darüber hinaus erfordern die späteren Spiele zunehmend mehr Abstraktionsvermögen. Das *Game* kann nur dann funktionieren, wenn sich die Spielenden gegenseitig nachvollziehen können und über die Rollen (Aufgaben bzw. Funktionen) voneinander genau Bescheid wissen sowie die Perspektiven der ‚Anderen‘ gegenseitig übernehmen können.

Die spielende Internalisierung der ‚Anderen‘, auch nicht unbedingt wichtiger Bezugspersonen (diese Einschränkung hatte v.a. die Psychoanalyse), sondern einfach verschiedener sozialer Typen und Charaktere stellt für Mead ein Mittel dar, mit dem die Entwicklung des eigenen Persönlichkeitsprofils kontrolliert werden kann. Erst das spielerische (d.h. in der Phantasie des Kleinkindes) Aufeinanderbeziehen verschiedener Rollen bildet im Kleinkindalter einen neuen, eigenständigen Charakter heraus. Es prägt sowohl die Organisation des sich entwickelnden Bewusstseins wie auch das Selbst-Bewusstsein (Selbstbild im weiten Sinne dieses Begriffs) der heranwachsenden Persönlichkeit.

„Rollenübernahme bedeutet also das sich Hineindenken oder Hineinversetzen in die Rolle des Anderen, mit dem man interagiert, um die Perspektive, die Erwartungen und möglichen Reaktionen des Anderen in seinem Verhalten zu berücksichtigen. Das Individuum betrachtet sich hierbei imaginär aus der Sicht des Anderen. Dadurch, daß das Individuum dazu befähigt ist, die Haltung des Anderen sich selbst gegenüber einzunehmen, entsteht Identitätsbewußtsein.“ (Soric, 1996, S. 45)

#### V.1.2.3. *Zusammenhang zwischen Kognition und sozialer Integration*

„Being another“ wirkt sich nach Mead persönlichkeitsformend aus und ist aus der menschlichen Entwicklung nicht wegzudenken, es stellt eine der *sozialen* Bedingungen der Herausbildung der Selbst und der inneren sozialen integrativen Kräfte zugleich dar. Für Mead ist *Game* bzw. Wettbewerb ein sozial konstruktiver Vorgang, in dem die Rollenaufteilung und Regeln innerhalb der Gemeinschaft beigebracht und gelernt werden. Offensichtlich scheute sich Mead nicht, ein Gesellschaftsbild zu postulieren, welches einer Spielmannschaft gleicht.



Gerade dort, so Mead, wird die soziale Integration – das Zusammenspiel im weiten Sinne des Wortes – am sichersten ‚antrainiert‘. Das tiefe Kennenlernen und Internalisieren der ‚Anderen‘ hilft, (1) sich selbst kennen zu lernen und einen eigenen Platz einnehmen zu können sowie (2) durch die Rückmeldungen der ‚Anderen‘ und das Ausprobieren verschiedener Rollen die Regeln des Zusammenspiels unter Menschen in einer Gesellschaft kennen zu lernen. Die Fähigkeit, die Rolle bzw. Perspektive eines ‚Anderen‘ zu übernehmen, bedeutet, dass der Mensch als Mitglied einer sozialen Gruppe bzw. einer Gesellschaft die Fähigkeit hat, den generalisierten ‚Anderen‘ – so zu sagen Durchschnittsvertreter seiner Gruppe – bei seinem Handeln zu berücksichtigen.

Das Besondere an Mead’s Kommunikationstheorie ist, dass sie Verständigungsprozesse und individuelle Reifungsprozesse in eine Beziehung zueinander setzt: Im Prozess der kognitiven und sozialen Entwicklung bzw. persönlichen Reifung wird der menschlichen Kommunikation ein besonderer Stellenwert beigemessen. Durch die Annahme einer systematischen Wechselwirkung zwischen kommunikativen Grundlagen und individueller Reifung wird somit postuliert, dass Austausch und Gegenseitigkeit (Reziprozität) auf der einen Seite und psychologischer Werdegang und Reife eines Individuums auf der anderen separat voneinander weder theoretisch zu denken und zu erklären noch empirisch vorzufinden sind. Die Reziprozität stellt für Mead einen der wichtigsten Mechanismen der korporativen Beziehungen, aber auch der gesamten persönlichen Reifung an sich dar.

Indem sich Mead mit Kooperation und Reziprozität befasste, formulierte er auch einen Ansatz zu integrativen Kräften einer Gesellschaft. Die Verinnerlichung des ‚generalized Others‘ ist für ihn ein Mechanismus, durch den eine Gemeinschaft die soziale Kontrolle über ihre neuen Mitglieder ausübt (Mead, 1934). Dieses Gesellschaftsmodell erweist sich als kognitivistisch, wenn man berücksichtigt, dass für Mead das Denken ebenfalls erst durch die Verinnerlichung des ‚generalized Others‘ im Prozess der kindlichen Entwicklung möglich gemacht wird. So kommen bei ihm zwei wichtige Punkte zusammen:

- (1) durch die Perspektiven der ‚Anderen‘ lernt das Individuum denken und wird sozial und kognitiv reif;
- (2) ebenfalls durch die Verinnerlichung der Perspektiven der ‚Anderen‘ wird ein Individuum in ein soziales Gefüge bzw. die Gesellschaft integriert und die Letztere wird dadurch zusammengehalten und reproduziert.

#### *V.1.2.4. Vereinbarung der Einzigartigkeit mit der Kollektivität*

Den Ansatz von Mead kann man in einem gewissen Sinne als reduktionistisch bezeichnen. Er postuliert nämlich einen Persönlichkeitsbegriff, der an sich lediglich eine Widerspiegelung

aller möglichen sozialen Partner in der sozialen Umgebung – den ‚generalized Other‘ – darstellt. Die Einzigartigkeit einer Persönlichkeit bildet sich nach Mead nur als einzigartige Abbildung und Kombination verschiedener internalisierter Anderer heraus. Persönlichkeitsentwicklung beinhaltet demnach lediglich den Vorgang der Internalisierung des bereits in der sozialen Umgebung Bestehenden und Geltenden und ist nur bedingt ein kreativer Vorgang. Mit Habermas kann man dies wie folgt auf den Punkt bringen:

„Das Ich, das mir in meinem Selbstbewußtsein als das schlechthin Eigene gegeben zu sein scheint, kann ich nicht allein aus eigener Kraft, gleichsam für mich allein, aufrechterhalten – *es gehört mir nicht*. Dieses Ich behält vielmehr einen intersubjektiven Kern, weil der Prozeß der Individuierung, aus dem es hervorgeht, durch das Netzwerk sprachlich vermittelter Interaktionen hindurchläuft“ (Habermas, 1992a, S. 209; Hervorhebung von der Autorin).

Diese systematische Sichtweise der Persönlichkeitsentwicklung in der Meadschen Konzeption bedeutet logischerweise auch, dass Mead die Entwicklungspsychologie mit der Soziologie der sozialen Integration beinahe deckungsgleich zusammenbringt bzw. die erste *als* die zweite und vice versa begreift. Die Identifikation und die Verinnerlichung sowie die Mitgliedschaft im weiten Sinne des Wortes sind *die* Mechanismen der Persönlichkeitsbildung, und das Selbst ist nicht losgelöst von der Gruppe bzw. von der Gemeinschaft, in der es sich konstituiert, zu denken. Zeitweise bringt es Mead eindeutig konzeptionell zusammen, d.h. eine *Person* wird zu einer *Persönlichkeit* durch ihre *Zugehörigkeit* zu einer Gemeinschaft. Es gibt kein Selbst ohne ‚Anderen‘, keine Persönlichkeit ohne Zugehörigkeit und Mitgliedschaft. Zwar gesteht Mead zu, dass der Geist im Körperlichen verwurzelt ist, doch das Ich begreift er als sozial konstruiert. Dies ist unter anderem die Erklärung dafür, dass Mead als „radikal-demokratischer Intellektueller“ gilt (Joas, 1991, S. 138): Die Bewusstwerdung des ‚Eigenen‘ vollzieht sich ausschließlich durch die Bewusstwerdung – also Wahrnehmung und Verinnerlichung – der ‚Anderen‘. Das Einbeziehen des ‚Anderen‘<sup>28</sup> wird der Weg zum eigenen Selbst.

Das emanzipative Moment in der Meadschen Theorie der Selbst-Entwicklung verbirgt sich allerdings darin, dass sich hier auch das Problem der *adäquaten* Wahrnehmung der sozialen Realität stellt. Wenn man ihn genau liest, war Mead durchaus an der theoretischen Begründung der menschlichen Kreativität interessiert. In Anlehnung an die Psychoanalyse bot er eine eigene ‚Instanzlehre‘ an. Die Summe der durch Rollenübernahme erworbenen Elemente ergibt in struktureller Hinsicht nur einen Teil der Identität, und zwar das *me*. Sie ist die individuelle Vorstellung von dem Bild, das die ‚Anderen‘ von einem haben. Das ‚I‘ – spontan, kreativ und triebhaft – ist der Teil der Identität, „der vom Individuum sowohl auf den ‚verallgemeinerten Anderen‘ (‚Generalized Other‘) als auch den ‚signifikanten‘ Anderen zu wirken vermag, um seine Haltungen zu verändern. Das ‚Ich‘ ist sozusagen der Auslöser sozialen Wandels innerhalb der sozialen Umwelt, der autonome und zugleich kreative Teil der Identi-

<sup>28</sup> Anspielung auf Habermas’ Arbeit „Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie“ (1996).

tät“ (Soric, 1996, S. 67). Der Begriff des „I“ beschreibt einen „unabhängigen und schöpferischen Initiator“, dem die reflexive selbstkritische Einstellung innewohnt; sie fördert Selbstbestimmung und autonomes Handeln. Es ist offensichtlich, dass die „Idealisierungen, die Mead bei der Bestimmung der Ich-Identität vornimmt“, an den „Begriff des zurechnungsfähigen Aktors“ anknüpfen (Habermas, 1995b, S. 152f) und eine Demokratie vor Augen haben. Mead knüpft an die Tradition der Aufklärung an, wenn er durch Zurechnungsfähigkeit, sprich *Rationalität* den Weg zur Emanzipation ebnen will. Das Selbst leistet eine Art Synthese von „me“ und „I“ zu einer kohärenten Ich-Identität, die am besten die adäquate Wahrnehmung der Realität gewährleistet. Das „me“ drückt darin die Zugehörigkeit des Individuums zu einer sozialen Einheit aus, das „I“ – seine Autonomie. Das Zusammenspiel zwischen Zugehörigkeit und Autonomie ist bei Mead zugleich die wichtige (entwicklungs-)psychologische und (soziologisch-)politische Frage nach einer optimalen Balance. Sie blieb ein weitgehend ungelöster Widerspruch.

#### V.1.2.5. *Die ungewissen Grenzen der individuellen Identifikation*

Mead suchte Antworten auf psychologische wie auch durchaus politische Fragen: Wie entscheidet eine Gemeinschaft, wer zu ihr gehört und wer nicht (mehr)? Spielen hier kulturelle Eigenarten eine Rolle? Wo sind die Grenzen der Einbeziehung des ‚Anderen‘?

„Doch selbst in den modernsten und entwickelsten Spielarten der menschlichen Zivilisation nimmt der Einzelne, wie originell und schöpferisch er in seinem Denken oder Verhalten auch sein mag, immer und notwendigerweise eine definitive Beziehung zum allgemein organisierten Verhaltens- oder Tätigkeitsmuster ein und reflektiert es in der Struktur seiner eigenen Identität oder Persönlichkeit, ein Muster, das den gesellschaftlichen Lebensprozess manifestiert, in den er eingeschaltet ist und dessen schöpferischer Ausdruck seine Identität oder Persönlichkeit ist.“ (Mead, 1991, S. 266)

Das ideale Ziel, welches Mead in seinem theoretischen Modell verfolgt, ist, alle, die identitätsprägend wirken *können*, zu den relevanten ‚Others‘ zu erklären, um die es in seiner Theorie geht. Er plädierte ausdrücklich für eine stetige Erweiterung dieses Kreises. Dieses Plädoyer bildet sein Verständnis des ‚sozialen Fortschritts‘ ab: Er bestünde in der kognitiven Verinnerlichung immer breiterer Kreise der sozialen Umgebung, wobei *nur zunächst* andere Mitglieder derselben Gesellschaft gemeint sind. Zwar meint Mead vorrangig „eine Gesellschaft, in der der Einzelne nur in dem Maße Bürger bleiben kann, wie er die Rechte aller anderen Mitbürger *der gleichen Gemeinschaft* anerkennt“ (ebd., S. 313, Hervorhebung von der Autorin). Doch er interessierte sich ausdrücklich für die Einflussfaktoren bei der Vergrößerung bzw. Erweiterung von Gesellschaften (vgl. Soric, 1996), unter anderem auch für die Demokratie als Staatsform und Selbstverwaltung in der Sozialstruktur.

Der Idee der Rationalität verpflichtet, entwarf der demokratische Denker Mead eine Theorie mit einem Universalitätsanspruch. Er war allerdings sowohl an Aspekten der Universalität als auch an individueller Emanzipation interessiert. So setzten für ihn das demokratische Bewusstsein und die Regierungsform der Selbstverwaltung der Größe einer Gesellschaft quasi *keine* Grenzen mehr (vgl. ebd.). Das Meadsche Modell – wie es großen theoretischen Entwürfen oft eigen ist – enthält ein bestimmtes Menschenbild und ein Gesellschaftsbild zugleich. An der Schnittstelle zwischen Mensch und sozialer Integration siedelt sich die Politik an.

Der utopische Entwurf einer ‚sich vollständig entwickelten Identität‘ sieht bei Mead vor, sich mit allen ‚Anderen‘ – auch und besonders weit außerhalb der eigenen Bezugsgruppe – auseinandersetzen zu können. Die nicht mehr vertikal ausgerichtete, metaphysische Begründung der Selbstvervollkommnung eröffnet sich nun in der horizontalen Perspektive der Einbeziehung *aller* ‚Anderen‘. Zugleich postuliert Mead, dass es in jeder Persönlichkeit neben dieser ‚radikal demokratischen Ausrichtung‘ etwas gibt, was sie ‚von jedem anderen Menschen‘ unterscheidet und zu dem macht, was er ist. „Das ist der wertvollste Teil des Individuums“ (Mead, 1991, S. 373).

Offensichtlich verleiht Mead der Gemeinschaft mehr Wert als dem Individuum, denn erstens wird es ohne Gemeinschaft kein Individuum, keine „vollständige Identität“ geben: „Wenn sich die einzelnen Menschen untereinander so unterscheiden, daß sie sich nicht miteinander identifizieren können, falls keine gemeinsame Basis gibt, kann es auf keiner Seite eine vollständige Identität geben“ (Mead, 1991, S. 366). Zweitens liegt es, so Mead, an den Menschen und an den individuellen Identitäten, das Bestehen der Gemeinschaftlichkeit und den sozialen Wandel durch eine gelungene Balance zwischen Abweichung und Gleichheit zu sichern. Eine solche Balance ist in der Tat ein Schöpfungsakt:

„Man muß die eigene Identität in der einzigen Schöpfung finden, so wie sie von anderen erfasst wird. Die Leistungen des Einzelnen müssen in sich selbst gesellschaftlicher Natur sein. Soweit man eine Identität ist, muß man ein organischer Teil des Gemeinschaftslebens sein, der eigene Beitrag muß gesellschaftlicher Natur sein. [...] Man kann seiner Zeit voraus sein, aber die eigenen Schöpfungen müssen zum Leben der eigenen Gemeinschaft gehören.“ (Mead, 1991, S. 373)

Den Ansatz von Mead könnte man somit insofern als widersprüchlich bezeichnen, als darin die Frage nach dem Verhältnis zwischen Universalität und Partikularität nicht wirklich aufgelöst wird. Mead kommt zu dem wohl unausweichlichen Schluss, dass *beides* konstitutiv notwendig ist, und *das* ist seine Lösung. Ottomeyer (2000) zieht in diesem Zusammenhang die Schlussfolgerung, dass bei Mead die *Identität* der Ort der *Begegnung* zwischen „I“ und „me“, zwischen dem Individuum und den ‚Anderen‘ ist und auf der „einzigartigen menschlichen Fähigkeit zum Perspektivenwechsel (vermittelt über Sprache und andere tradierte intersubjektive Symbolsysteme)“ (S. 18) aufbaut.

Wie Dewey bewegt sich auch Mead im Dreieck Demokratie – Rationalität – Selbst/Identität. Sowohl der Demokratie als der kognitiven Entwicklung und der Selbst-Bildung liegt die reflexive Fähigkeit zu Grunde, die eigene Persönlichkeit als Objekt vom Standpunkt der ‚Anderen‘ aus betrachten zu können. Durch die konzeptionelle Hervorhebung der Bedeutung des Standpunktes des ‚Anderen‘ liegt somit allen drei – der Demokratie, der rationalen Adäquatheit und der Identität – ein systematisches Einbeziehen des ‚Anderen‘ zu Grunde. Alle drei sind dadurch konstitutiv aufeinander bezogen und bedingen einander gegenseitig.

### V.1.3. Jean Piaget

Die Darstellung des entwicklungspsychologischen Gedankenguts von Jean Piaget (1896 – 1980) erachte ich auf Grund folgender Überlegungen als notwendig: Piaget widmet sich systematisch der stufenweisen Entwicklung der kognitiven Reife. Den Reifezustand macht er unter anderem an der Fähigkeit fest, die Perspektive der ‚Anderen‘ zu differenzieren und im eigenen Handeln wie bei der Erkenntnis der Wirklichkeit zu berücksichtigen. Das Phänomen „Perspektive“ bzw. „Standort“ des erkennenden und handelnden Subjekts, das in der Theorie Piagets grundsätzlich einen zentralen Stellenwert einnimmt, zieht wohl zwangsläufig eine systematische Behandlung von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ bzw. ‚anders‘ nach sich. Der Umstand, dass Piaget diese Differenzierung mit einem kognitiven Reifezustand koppelt, macht seinen Ansatz hierfür besonders wichtig. Denn die kognitive Reife kann man bei Piaget durchaus auch allgemein als Mündigkeit des Subjekts begreifen. Diese findet durch die Entdeckung der potenziellen Abweichung der eigenen Wahrnehmungsperspektive von der Perspektive der ‚Anderen‘ und einen spezifischen Umgang damit statt. Mit anderen Worten: Bei der Darstellung von Piagets Entwicklungstheorie geht es auch um die Frage, welche Bedeutung von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ für das Selbstbewusstsein und welche relevanten Wechselwirkungen dazwischen sich aus den kognitionstheoretischen und entwicklungspsychologischen Ausführungen ableiten lassen.

#### V.1.3.1. Erforschung der kognitiven Entwicklung – kognitive Reife

Piaget widmete sich systematischem Nachdenken über Gleichgewichtszustände und das Zusammenspiel einzelner Komponenten in der Beziehung zwischen menschlicher Kognition und der Außenwelt. Er ging von einer Grundtendenz aller organischen wie auch kognitiven Prozesse hin zu einem inneren Gleichgewicht bzw. einem – wenn auch nur subjektiven – Gefühl der Balance aus, das durch Selbstregulierungsprozesse zu erreichen oder zumindest immer wieder anzustreben ist. Diese Denkrichtung beherrschte zu seiner Zeit die Forschung und die Theorienbildung in den Naturwissenschaften und übte wahrscheinlich einen prägenden

Einfluss auf Piagets Begriffe und Modelle aus, zumal er bereits als Jugendlicher ein leidenschaftlicher Beobachter von Naturphänomenen und Autor nicht weniger Essays in biologischen und zoologischen Fachzeitschriften war. Ebenfalls von den zeitgenössischen Naturwissenschaften übernahm (und behielt) er ein sehr zuversichtliches Welt- und Menschenbild. Das schlug sich in „seiner Einstellung gegenüber der Entwicklung der Ratio und der gesellschaftlichen Emanzipation nieder – eine Einstellung, die man versucht sein könnte, als ‚Forschungsoptimismus‘ zu bezeichnen“ (Kesselring, 1981, S. 238).

Piaget legte einige grundlegende kognitive Fähigkeiten fest und untersuchte ihr funktionales Zusammenspiel. Darüber hinaus wollte er experimentell feststellen, ob und wie sich dieses im Laufe der kognitiven Entwicklung verändert. Von besonderer Bedeutung sind die von ihm postulierten und eingehend experimentell nachgewiesenen wie auch im Detail erforschten drei kognitiven Fähigkeiten: Assimilation, Akkommodation und Dezentrierung. Die ersten beiden werden im Folgenden ausführlich erklärt, der Fähigkeit der *Dezentrierung* widme ich mich erst im nächsten Abschnitt.

Der Begriff *Assimilation* bedeutet bei Piaget die Fähigkeit des Individuums, die Umwelt in Hinsicht auf die eigenen Lebensbedürfnisse anzupassen und in die eigenen bereits bestehenden Erfahrungsschemata einzubeziehen. Durch die Assimilation werden neue Informationen und Erfahrungen aufgenommen, doch nicht unmittelbar, sondern mittels der bereits existierenden Wissensbestände und der gesammelten Erfahrung, die den Kontext darstellen, dem das Neue, bis dahin Unbekannte angepasst und worin es schließlich integriert wird. Mit anderen Worten: Assimilation bedeutet für Piaget den Prozess der aktiven Gestaltung und *Aneignung*: Sie ist eine

„Funktion, durch die sich ein schon gebildeter Mechanismus verfestigt, indem er sich betätigt. Und er betätigt sich, indem er fremde, nicht zu ihm gehörenden Gegebenheiten mit einbezieht.“ (zitiert nach Kesselring, 1981, S. 85)

Die zitierte Definition erinnert an Hegel, der mit dem Ansatz „Assimilation“ vertraut war: Nach Hegel ist sie der innere Prozess, „durch welchen das Individuum sich das Objekt so *aneignet*, dass es ihm die eigentümliche Beschaffenheit benimmt, es zu seinem Mittel macht und seine Subjektivität ihm zur Substanz gibt“ (zitiert nach Kesselring, ebd., S. 101; hervorgehoben im Original). Man könnte sagen, dass die Spuren von Hegels Denken im Ansatz Piagets sichtbar sind. Allerdings ist von Piaget bekannt, dass er nie Hegel gelesen hat. Offensichtlich handelt es sich um eine zufällige Konkordanz zweier selbstständig entwickelter und dennoch sehr ähnlicher Modelle. Unbestreitbar ist, dass beide – Piaget wie Hegel (wie auch seinerzeit Kant, auf den sich beide beziehen) – über die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt systematisch nachgedacht haben und sich damit auch den Beziehungen zwischen ‚innen‘ und ‚außen‘ wie auch zwischen ‚vertraut‘ (‚eigen‘) und ‚fremd‘ widmeten.

Stellt die Assimilation die Einwirkung auf die Umwelt, d.h. integrierendes und gestalterisches (kognitives) Handeln dar, wird sie von einem entgegengerichteten Vorgang ausbalanciert, nämlich der parallel erfolgenden *Anpassung* des Individuums an seine Umwelt. Die Fähigkeit, sich der Umwelt, ihren Veränderungen und Anforderungen, anzupassen und damit nicht die Außenwelt – das ‚Andere‘ –, sondern sich selbst zu verändern und die bereits gewonnenen Erfahrungen zu korrigieren, nennt Piaget *Akkommodation* (an Anlehnung an das bekannte Phänomen aus der Physiologie des Auges). Sie stellt nichts anderes als die Anpassung des Subjekts an das Objekt dar. Wird bei der Assimilation das verändert, was das Subjekt sich aus der Wirklichkeit aneignet, findet bei der Akkommodation die Veränderung des Subjektes selbst statt, welches sich in die objektive Wirklichkeit integrieren möchte.

Die Fähigkeit der Akkommodation nimmt parallel mit der zunehmenden Reife zu und spielt womöglich in späteren Entwicklungsphasen wie auch beim reifen Subjekt eine wichtigere Rolle als in der frühen (kognitiven) Entwicklung (vgl. dazu mehr im nächsten Abschnitt). Allerdings schreibt Piaget der Assimilation ausdrücklich den Primat gegenüber der Akkommodation zu: Die Aneignung der Außenwelt (der aktive Moment des Subjekt-Daseins) ist der Anpassung (dem passiven Moment des Subjekt-Daseins) übergeordnet. Das Verhältnis der beiden Mechanismen zueinander bleibt jedoch im Werk Piagets nicht wirklich eindeutig geklärt, was bei einigen seiner Nachfolger und Interpreten Irritationen hervorrief (vgl. z.B. Kesselring, 1981). Einerseits drückt sich in seinen Schriften Unzufriedenheit mit der Vorstellung von einem symmetrischen Verhältnis zwischen Assimilation und Akkommodation aus. Andererseits stellen die beiden kognitiven Grundmechanismen offenbar zusammen ein unzertrennliches Mechanismenpaar dar und sind ohne einander nicht denkbar: Es ist eben das Zusammenspiel der beiden, das die enorm wichtige Bedeutung in der kognitiven Entwicklung und menschlichen Erkenntnis einnimmt. Jedenfalls steht fest, dass

„Assimilation, Akkommodation ... für Piaget die konstitutiven, um nicht zu sagen metaphysischen, funktionell invarianten Regulationsprinzipien [waren], die die Entwicklung aller kognitiven und biologisch-anatomischen Strukturen regulieren“ (Vollmers, 1996, S. 339).

Da Assimilation und Akkommodation für Piaget nur zusammen und in enger Kooperation funktional sind, ordnete er dem Zusammenspiel der beiden einen gesonderten Begriff zu – *Äquilibration*. Mit dieser Bezeichnung bringt er erneut zum Ausdruck, dass das Subjekt in seiner Erkenntnis ständig äquilibriert, d.h. um eine (scheinbar) nie endgültig zu erreichende Balance ringt. Doch eben nicht eine eingetretene (und wie auch immer geartete) Balance ist das Ziel der kognitiven Bemühungen der menschlichen Entwicklung und seiner Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, sondern der Vorgang der kognitiven Äquilibration, d.h. das Ringen um eine Balance selbst. Sie ist das zentrale Erkenntnis- und Reifungsinstrument und dient der Entwicklung und Erhaltung der Persönlichkeit *und* ihrer Beziehung zur Außenwelt.

Der funktionale Balanceakt, den Piaget in Assimilation und Akkommodation zerlegt bzw. den er als Zusammenspiel der beiden beschreibt, erklärt er zum ‚Motor‘, ja zum zentralen Entwicklungsmechanismus schlechthin. Zusammengefasst stellt das Modell von Piaget die kognitive Entwicklung folgendermaßen dar: Indem der heranwachsende Mensch in seiner Erkenntnis zwischen Unbekanntem und Bekanntem oszilliert, indem er immer wieder entscheidet, was er vom Unbekannten unverändert akzeptiert und sich daran anpasst (Akkommodation) und welches Neue er eben nicht als solches aufnimmt, indem er es in die eigenen Schemata integriert und somit daran anpasst (Assimilation), durchläuft er seine Entwicklungsstadien und wird reifer. Der Balanceakt zwischen Akzeptanz und Ablehnung bzw. zwischen Anpassung und Nicht-Anpassung ist der beinahe ausschließliche Werdegang bzw. Reifungsprozess (so Piaget im Einklang mit Hegels Dialektik; vgl. dazu Kesselring, 1981).

Dieses kognitive Entwicklungsmodell ist aber noch nicht vollständig. Bis jetzt blieben die Ausführungen zum Ansatz von Piaget hauptsächlich auf der Seite des Subjektes selbst und seiner kognitiven Ausstattung. Im Folgenden soll genauer betrachtet werden, welche Rolle dem Objekt bzw. dem anderen Subjekt zukommt. In diesem Zusammenhang wird auch der dritte Grundmechanismus der (kognitiven) Entwicklung – *Dezentrierung* – erklärt.

#### *V.1.3.2. Bewusstwerdung der eigenen und der fremden Perspektive*

Während seiner sich über einige Jahrzehnte erstreckenden Tätigkeit verfeinerte und verdeutlichte Piaget immer wieder die einzelnen Bausteine seines Ansatzes. So spricht er an manchen Stellen von der Assimilation als einem Vorgang der Reproduzierung: „Die Assimilation ist die Fähigkeit, die jedes Lebewesen besitzt, Substanz zu reproduzieren, die mit ihm *identisch* ist“ (zitiert nach Kesselring, 1981, S. 92; Hervorhebung von der Autorin). Er meint damit, dass das Subjekt durch die gestalterische Einwirkung auf die Außenwelt – ihre Integration in eigene Wissens- und Erfahrungsbestände – eigene einzigartige Persönlichkeit bestätigt und immer wieder reproduziert. Das bloße Reproduzieren des bereits Bestehenden kann keineswegs als Entwicklungsvorgang ausgefasst werden. Zudem kann ein auf Reproduzierung seiner selbst beschränktes Subjekt unmöglich eine adäquate Beziehung zu der sich immer im Wandel befindenden Außenwelt aufbauen. Offensichtlich gibt es im Zusammenspiel der Assimilation und der Akkommodation etwas, was den Anforderungen der äußeren Wirklichkeit und des Objektes an das Subjekt Rechnung trägt.

Bemerkenswert, dass genau dieser Moment in der Theorie von Piaget oft übersehen bzw. nicht entdeckt wird. Die geläufige Kritik an Piaget stützt sich in erster Linie auf die Tatsache, dass er die Konstruktion des Selbst aus „individuellen, gegenstandsbezogenen Handlungen“ (Vollmers, 2003, S. 342) her entwickelt sah. Man wirft ihm vor, die soziale Komponente der Umgebung theoretisch, v.a. jedoch methodisch wenig einbezogen zu haben. Es wird oft be-



klagt, dass Piagets Menschenbild ein einsames Subjekt, losgelöst von Bindungen und Wechselbeziehungen, wiedergäbe. In der bedeutenden (und berühmt gewordenen) Kontroverse zwischen Piaget und dem russischen Psychologen Lew Vygotsky (1896 – 1934) musste sich Piaget vorhalten lassen, in seiner Theorie und Methode die soziohistorische Vermitteltheit der Entwicklung kognitiver Systeme nicht genügend berücksichtigt zu haben (Vollmers, 1996). In einigen späteren Schriften setzte sich Piaget mit der Kritik Vygotskys auseinander und räumte ein, dass sie zum Teil adäquat war – allerdings nur hinsichtlich seiner früheren Studien, da er später selbst viele der von Vygotsky geäußerten Kritikmomente aufgriff.

Dennoch blieb der Vorwurf der Künstlichkeit des Experiments bei Piaget und daher auch des „nicht sozialen Charakters“ seiner Schlussfolgerungen ein Allgemeinplatz in der Rezeption seines Werkes. Dieser Vorwurf kann allerdings bei genauer Betrachtung seiner Methode doch relativiert oder sogar entkräftet werden. Piaget selbst gab seinem methodischen Vorgehen nicht zufällig den Namen „Kritische Methode“ (vgl. Piaget, 1975): Seine kindlichen Versuchspersonen forderte er auf, an Dingen Handlungen vorzunehmen und Beziehungen zwischen ihnen zu konstruieren; gleichzeitig verwickelte er die Kinder in intensive Dialoge. Durch hartnäckiges Nachfragen des Versuchsleiters gelangen die Kinder vor die Notwendigkeit, sich kritischer mit den Beziehungen in der dinglichen Welt und den Erklärungsmustern dazu auseinanderzusetzen. Durch das Verfahren wurden also bei den Kindern „kognitive Krisen“ (Vollmers, 2003, S. 343) provoziert. Wie Vollmers zu Recht anmerkt, hatte die „Kritische Methode“ bei Piaget keine gesellschaftskritischen Implikationen. Jedoch kann man genauso wenig davon ausgehen, dass die dadurch gewonnenen Erkenntnisse sich ausschließlich auf die dingliche Welt beziehen. Piaget untersuchte dadurch auch, wie Kinder auf die Bitte des Gegenübers, etwas zu erklären, reagierten bzw. was und wie sie *ihm* erklärten. Mit anderen Worten lautet meine These, dass in seinen Experimenten dem Moment der Interaktion bzw. des durch die spezifische Interaktion forcierten Lernens und Erkennens eine herausragende Bedeutung zukam.

Um die These von der Präsenz der Interaktion und „sozialem Lernen“ in der Arbeit von Piaget zu unterstützen bzw. um den systematischen Platz aufzuzeigen, welchen bei ihm die Anwesenheit Anderer hatte, soll hier eines der später besonders berühmt gewordenen Experimente von Piaget exemplarisch näher erläutert werden. In der Fachliteratur wird er unter dem Namen „Drei-Berge-Versuch“ diskutiert. Das Experiment gilt als klassische Demonstration kindlicher egozentrischer Perspektive. Darunter wird im engeren Sinne des Wortes die Tatsache verstanden, dass das kleine Kind nicht weiß, dass es unterschiedliche Ansichten eines Gegenstandes von unterschiedlichen Perspektiven aus gibt oder – falls es das bereits grundsätzlich weiß – dass es sie nicht von der eigenen Perspektive wie auch untereinander differenzieren kann. So bietet es als „Lösung“ (oder Lösungersatz) immer nur die eigene Perspektive an. „Egozentrismus“ bedeutet also in diesem Zusammenhang nichts anderes, als dass das heranwachsende Individuum um die Perspektiven der ‚Anderen‘ nichts weiß. Es

vermutet dann für jedes Objekt und Phänomen der Wirklichkeit die Existenz nur einer einzigen – nämlich seiner eigenen – Wahrnehmungsperspektive, die es als *solche*, d.h. als *objektiv gegeben* auffasst und allen seinen Interaktionspartnern zuschreibt.

Das „Drei-Berge-Experiment“ lief folgendermaßen ab:

„Piaget und Inhelder setzten Kinder vor das Modell einer Landschaft mit drei deutlich unterscheidbaren Bergen. Die Kinder sollten verschiedene Positionen zum Modell einnehmen und jeweils gleichzeitig aus einer Auswahl von Zeichnungen bzw. Fotos aus unterschiedlichen Perspektiven der Landschaft die zugehörige Perspektive bestimmen. Dieses können ältere Kindergartenkinder in der Regel bewältigen. Die Aufgabe, eine vorgegebene andere als die aktuell eingenommene Position zuzuordnen, erwies sich als eine Überforderung für alle Kinder. Bis zum Alter von 7 Jahren wählten sie immer das Foto aus der eigenen Perspektive“ (Montada, 1987, S. 421).

Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird also bis zu einem bestimmten (Entwicklungs-)Alter die Unfähigkeit demonstriert, eine ganz andere Perspektive bzw. Ansicht zu erkennen und von der eigenen zu unterscheiden. Das kleine Kind glaubt, seine aktuelle Sichtweise sei die einzig mögliche, sie scheint *totale* Gültigkeit zu besitzen und ist eine Art ‚zentraler‘ Erkenntnispunkt, da nur von ihm aus die einzig mögliche (und zwangsläufig gültige) Wahrnehmungsperspektive ausgeht (was im Grunde genommen nichts anderes als ein schlecht akkommodierter Assimilationsprozess ist). Daher kommt auch der dieses Phänomen beschreibende Begriff *Egozentrismus*.

Ein gewaltiger Entwicklungssprung wird vollzogen, wenn das Kind zwischen verschiedenen Perspektiven differenzieren lernt und seine eigene als lediglich eine unter vielen begreift. Diese Fähigkeit der Perspektivenübernahme nennt Piaget *Dezentrierung*, da das Kind in diesem Entwicklungsstadium nun nicht mehr von einem einzigen (dem eigenen) Wahrnehmungszentrum ausgeht und mehrere oder viele solcher ‚Wahrnehmungszentren‘ (Wahrnehmungsstandorte) vermuten kann. In den Worten von Piaget heißt das, dass das Denken dann sozialisiert ist, sobald das Kind versucht, „zwischen seinem Standpunkt und dem Standpunkt der anderen ein Gewebe gegenseitiger Beziehungen zu finden“ (zitiert nach Kesselring, 1981, S. 95), denn die beschriebene Bewusstwerdung umfasst nicht ein abstraktes Ich, sondern den Standort oder Gesichtspunkt, den das Subjekt innerhalb seiner Umgebung einnimmt (ebd., S. 132).

Allein am Beispiel des klassisch gewordenen „Drei-Berge-Versuchs“ lässt sich zeigen, wie sehr das experimentelle Vorgehen wie auch die theoretischen Modelle von Piaget der sozialen Komponente in der kindlichen Entwicklung Rechnung trugen. Der in der Erkenntnis stattfindende Zusammenstoß mit den ‚Anderen‘ hat nach Piaget die „Bewusstheit des Denkens“ zur

Folge (ebd., S. 96).<sup>29</sup> Angesichts des Umstandes, dass manche Kritiker an Piaget eine soziokulturelle und gesellschaftliche Komponente vermissen, erscheint erstaunlich, dass sie den folgenden Umstand übersehen: Gerade Piagets Theorie ist inzwischen in vielen aus Soziologie und politischer Philosophie stammenden Ansätzen verankert und ohne Piaget wären manche sozialhistorischen Analysen (wie auch z.B. die Demokratietheorie von Habermas) zwar nicht undenkbar, jedoch erheblich eingeschränkter ausgefallen (vgl. dazu mehr V.3.2.). Ein Buch, das sich der systematischen Erforschung der gemeinsamen Wurzeln bei und gegenseitigen Bezügen zwischen Piaget, Kant und Hegel widmet, verweist auf viele Experimente namentlich in Piagets Frühwerk, die von Fragestellungen ausgehen, „die trotz ihrer Einfachheit direkt ins Zentrum von philosophischen Problembereichen hineintreffen“ (Kesselring, 1981, S. 29). Auch diverse Bildungsreformer der 1960er- und 1970er-Jahre stützten sich in erheblichem Maße auf Piagets Erkenntnisse. Seine Bücher gehören seitdem „zur Standardlektüre aller Lehramtsstudenten“, und er wird mitunter als „philosophischer Entdecker“ bezeichnet (Vollmers, 2003, S. 346).

#### V.1.3.3. *Verschränkung des ‚Eigenen‘ mit dem ‚Fremden‘*

Das Spannende an dem beschriebenen Übergang in der kindlichen Entwicklung ist der Umstand, dass die damit stattfindende Differenzierung der eigenen Erkenntnis und damit auch eine Selbst-Beschränkung sowohl für die (kognitive) Entwicklung des Kindes wie auch für seine Selbst-Erkenntnis ausgesprochen dienlich sind. Die Paradoxie des Entwicklungsstadiums, das mit *Egozentrismus* bezeichnet wird, besteht nämlich darin, dass das Individuum auf diesem Entwicklungsniveau eben noch über *kein* reifes Selbstbewusstsein – d.h. kein reifes *Ich* – verfügt. Die Entdeckung des ‚Anderen‘ schließt somit auch die Entdeckung des eigenen Ich mit ein bzw. stellt sogar eine notwendige Voraussetzung dafür dar.

Ein Individuum wird sich seiner selbst wie auch der Objekte und anderen Subjekte in seiner Umgebung also nur über die Dezentrierung bewusst. Die Bewusstwerdung der verschiedenen Objekt-Ansichten wie auch des beschränkten Charakters der eigenen Perspektive setzt der – falschen – Totalität der eigenen Perspektive ein Ende. Das Subjekt erfährt eine Art objektive Kritik bzw. Ein-Grenzung und lernt dadurch eigene Grenzen erst kennen bzw. wird Herr über sie. Andererseits gilt auch: Indem es den Standort oder Gesichtspunkt, den es innerhalb seiner Umgebung einnimmt, kennen lernt, lernt das Subjekt auch, seine Umgebung adäquat wahrzunehmen, und gewinnt dadurch erst notwendige Voraussetzungen für adäquates Handeln. Die Dezentrierung kann somit auch als ein Bestandteil der Akkommodation begriffen werden, da sie eine notwendige Aktualisierung der Handlungs- und Erkenntnisschemata

<sup>29</sup> Daran wird auch ersichtlich, dass für Piaget die (ihm zum Teil zeitgenössische) psychoanalytische Denktradition nicht fremd war: Auch er misst den Zustand der Reife an der Bewusstwerdung bzw. demjenigen Zustand der sozialen und kognitiven Entwicklung, dem man eine adäquate Wahrnehmung seiner selbst und der Außenwelt zuschreiben kann.

mit sich bringt. Obwohl Piaget die Assimilation als der Akkommodation übergeordnet sah, genießt gerade der Vorgang der Akkommodation (und damit auch der Dezentrierung) einen besonderen Stellenwert in seinem Ansatz der kognitiven Entwicklung und Reife.

Die beiden Grundmechanismen der kognitiven Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit – Assimilation und Akkommodation – können am besten an ihren äußeren, d.h. übertriebenen Ausprägungen verstanden werden. Würde die Assimilation absolut überwiegen bzw. das kognitive Leben des Individuums allein regieren, wäre das eine bloße Reproduktion, schiere Wiederholung und Bestätigung des bereits Gegebenen. Eine solche Inadäquatheit des Subjekts würde bedeuten, dass es seine Umwelt und alles, was nicht es selbst – das ‚Andere‘ – ist, vollständig ignoriert und dass sein Handeln lediglich das unkritische Reproduzieren des Subjekts selbst zum Ziel hat. Ein solcher Mensch wäre aber zumindest psychisch krank, möglicherweise gar nicht lebensfähig.

Die äußere Form der Akkommodation wäre dagegen eine ständige Nachahmung, blinde und unkritische Imitation der Außenwelt, freilich verbunden mit dem absoluten Ignorieren seiner selbst. Das Subjekt, dessen Handeln allein aus Akkommodation bestünde, würde sich vollständig vergessen und aufgeben und nur noch das ‚Andere‘ kopieren. Auch das wäre ein Fall für die Psychiatrie. Die beiden äußeren (pathologischen) Formen der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit sind also: (1) Entweder verschlingt das Subjekt das ‚Andere‘, so dass es kein ‚Anderes‘ mehr gibt (absolute Assimilation); oder (2) es imitiert das ‚Andere‘ soweit, dass es nur noch es gibt, aber nicht mehr das Subjekt selbst (absolute Akkommodation). Beide Extreme stellen eine nicht adäquate Beziehungsart zur Wirklichkeit – sich selbst wie auch der Außenwelt – dar. Eine adäquate Beziehung gelingt nur dann, wenn das Individuum *sowohl* sich selbst *als auch* das ‚Andere‘ in einer Wechselwirkung erkennt und erhalten kann. Das Studium der internen Organisationsprozesse der Intelligenz und der sozialen Interaktion brachte Piaget zu der Schlussfolgerung, dass das Subjekt in seine physikalische und soziale Wirklichkeit nur dann optimal integriert ist, wenn es für die Herausforderung der Äquilibration die notwendige Reife besitzt. Die Notwendigkeit der Erkenntnisbalance bei Piaget erinnert an die Notwendigkeit einer Balance zwischen „me“ und „I“ bei Mead.

„Zu einer Erkenntnistheorie gehört als notwendiger Bestandteil eine Theorie des Subjekts“, schreibt Kesselring (1981, S. 136). Die *Subjekttheorie* von Piaget bietet für die vorliegende Arbeit über die Begriffe des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ besonders wertvolle Ausführungen an. In seinem Modell wird der individuelle Reifeprozess bzw. die Konstruktion des Subjekts mit der Akzeptanz des ‚Fremden‘ systematisch gekoppelt. Die Auseinandersetzung mit dem Unvertrauten wird als Motor der Entwicklung postuliert und somit ein dialektisches Verhältnis zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ konstitutiv mit der Subjektwerdung verbunden.

Eine nicht minder wichtige Rolle spielt die Tatsache, dass Piaget an einer *allgemeinen kognitiven Entwicklungstheorie* gearbeitet hat. Er definierte die menschliche Intelligenz als

eine spezifische Beziehungsform zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Aus seinen späteren Schriften lässt sich sogar die Schlussfolgerung ableiten, dass er die Grenze zwischen Subjekt und Objekt sehr fließend bestimmte, denn nach Piaget existiert in Bezug auf die Erkenntnis kein Subjekt oder kein Objekt per se, sondern nur ihre Beziehung. Die von Piaget experimentell gewonnenen Befunde und formulierten theoretischen Modelle beanspruchen jedoch viel mehr als die enge, spezifische Gültigkeit auf dem Gebiet der kognitiven Entwicklungspsychologie. Sein Modell der funktionalen Wechselwirkung und spezifischen Verschränkung zwischen dem Erkenntnissubjekt (an dessen Stelle sich auch ‚eigen‘ sagen lässt) und Objekt hat durchaus auch in anderen Disziplinen und Kontexten eine Gültigkeit. Nicht nur die kognitive Befähigung in der eigenen Wahrnehmungsperspektive, sondern auch verschiedene Formen der politischen, kulturellen oder sozialen „Selbstbezogenheit ganzer Gesellschaftskörper“ (ebd., S. 159) lassen sich mit diesem Modell plausibel analysieren und begreifen.

#### V.1.4. Erik H. Erikson

Geht der sozialpsychologische Identitätsbegriff auf G. H. Mead zurück, kommt der psychoanalytisch geprägte Identitätsbegriff von Erik H. Erikson (1902 – 1994). Seine nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA entworfene so genannte epigenetische Persönlichkeitstheorie von einer lebenslangen menschlichen Entwicklung ging von Ansätzen Freuds aus und stellt ein folgenreiches psychoanalytisches Identitätsmodell dar. Im Unterschied zu Freud widmete Erikson dem bewussten Ich viel mehr Aufmerksamkeit als dem unbewussten Es.

So wie Mead arbeitete Erikson an einer Konzeption über die Beziehungen zwischen dem Ich eines Subjektes und dem Wir einer Gesellschaft. Seinem theoretischen Denken ist demnach wieder eine strikte Zweiteilung in Gruppenidentität und individuelle Identität (Ich-Identität) eigen. Eine soziale Identität formiert sich nach Erikson vom ersten Lebenstag an und steht unter dem Einfluss der sozialen Gruppe, die das Kind aufnimmt und deren Einstellungen und Werte es übernehmen soll. Eine gelungene intrasubjektive Balance zwischen einerseits der sozialer Identität im Sinne von Anpassung an die Erwartungen ‚Anderer‘ und andererseits – wie bereits bei Dewey, Mead und Piaget – der eigenen Einzigartigkeit stellt auch für Erikson den Zustand der Reife dar, sorgt für Integrität und Stetigkeit der Subjektivität und bietet jenes persönliche Fundament, auf welches das Subjekt bei allen Krisen und Veränderungen immer zurückgreifen und seiner selbst sicher bleiben kann. Die psychologische Erforschung dieser intrasubjektiven Balance (Ich-Identität) hielt Erikson für eine strategische Aufgabe des 20. Jahrhunderts, so wie es gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Erforschung der Sexualität für Freud war (vgl. Erikson, 1950).

Erikson erarbeitete eine genaue theoretische Darstellung von Stufen, die die Entwicklung der Ich-Identität durchläuft. In Bezug auf die frühere Kindheit behielt er die von Freud postu-

lierten Stadien, verlängerte aber die Identitätsentwicklung auf das ganze Leben und postulierte, dass sie mit der Kindheit nicht beendet ist und sich über den gesamten Lebensweg des Menschen erstreckt. Er verwarf damit das Modell eines in seiner Kindheit für den Rest des Lebens mehr oder weniger endgültig geprägten und damit in der Folge in seinem Leben eher passiven Menschen und schlug stattdessen ein humanistischeres Modell vor. Demnach kommt es bei der individuellen Lebensgestaltung viel mehr auf die Handlungen und Fähigkeiten des Individuums (oder mit anderen Worten: auf seine *Wahl* des jeweiligen Bewältigungsmodus) an (vgl. Obuhova, 1995).

Für jedes Stadium der lebenslangen Entwicklung beschrieb Erikson eine spezifische Aufgabe, die an das Individuum von seiner sozialen Umgebung gestellt wird und eine spezifische, altersgerechte Identitätskrise auslöst. Die genaue Bewältigung (d.h. der Modus, mit dem die Krise überstanden und gelöst wird) entscheidet über den Zuwachs der Erfahrung und damit über das erreichte Reifenniveau der persönlichen Identität. Offensichtlich hängt aber auch die Effektivität der Bewältigung einer jeden Krise ihrerseits davon ab, welchen Reifegrad das Individuum bisher erlangen konnte. Den Krisen und damit Übergängen zwischen den Entwicklungsstadien schenkt Erikson besondere Beachtung. Er versteht darunter keine pathologischen oder neurotischen Vorgänge, sondern die Entwicklung eigener Wendepunkte, die über ihre weitere Richtung (d.h. z.B. Regress oder Progress) entscheiden.

Ohne im Detail auf die einzelnen Entwicklungsstufen und die damit verbundenen Herausforderungen einzugehen, lässt sich für alle von Erikson postulierten Stufen eine gemeinsame Eigenschaft hervorheben: Jede Krisenbewältigung und jeder Übergang von einer Stufe zur nächsten beinhalten für Erikson gleich zwei – offensichtlich gleichwertige und parallele – Ziele: Zunächst geht es um eine standfestere (reifere) Identität und ein (im Vergleich zum vorangegangenen Stadium) sichereres Selbstwertgefühl. Das andere Ziel ist die Einbeziehung der eigenen Person in noch größere soziale Kreise und ein noch sicherer Anschluss an die soziale Umgebung. Offensichtlich schenkte Erikson der Gesellschaft viel mehr Bedeutung als Freud, womit er sich wieder an Mead anlehnte: Nur in der Auseinandersetzung mit den Ansichten und Erwartungen ‚Anderer‘ ist der – lebenslange – Reifeprozess überhaupt möglich. In seinem Buch „Kindheit und Gesellschaft“ (1999) greift Erikson wieder Thesen Meads auf: Je reifer die Identität und die Selbst-Sicherheit sind, desto leichter fallen Auseinandersetzungen mit ‚Anderen‘ und ihren Erwartungen aus, denn man ist sich selbst so sicher, dass man unter Umständen fremde Lebensansichten ohne Angst vor Bestrafung oder Selbst-Verlust ablehnen kann.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass Eriksons Entwicklungsmodell viel zuversichtlicher als Freuds ist. Konzentrierte sich Letzterer auf die Pathologien der Entwicklung und spätere Folgen dieser Pathologien, suchte Erikson gerade diese Fokussierung zu überwinden. Er tat es mit zwei wesentlichen Erweiterungen der ursprünglichen psychoanalytischen Entwicklungskonzeption: Zum einen dehnte er die Entwicklung auf den ganzen Lebensweg aus, damit

sie nie ‚endgültig‘ werden kann. Zum anderen hob er systematisch die ständige Auseinandersetzung zwischen dem Individuum und seiner Umgebung hervor und unterschied zwischen zwei Arten von Identität, nämlich der sozialen und der individuellen. Das von ihm beschriebene lebenslange Ringen um eine Balance zwischen den beiden wird zu demjenigen Mechanismus, mit dessen Hilfe das zwischen dem Ich und den Anderen oszillierende Individuum potenziell viel besser fähig wird, eine gelungene Identität zu entwickeln und Entwicklungspathologien zu umgehen bzw. selbst zu meistern. Dieser Umstand war unter anderem auch einer der Gründe dafür, dass in Eriksons Konzeption Beziehungsmuster auf der Basis der Gegenseitigkeit besonders hervorgehoben werden – so z.B. die gegenseitige Wahrnehmung bzw. das gegenseitige Erkennen und Verständnis, die gegenseitige Anerkennung oder Bestätigung. Wie alle bisher dargestellten Autoren bezieht Erikson den ‚Anderen‘ in sein systematisches Entwicklungsmodell ein und geht davon aus, dass die Entwicklung der eigenen Identität strikt auf das Vorhandensein anderer und in diesem Sinn auch fremder Ansichten bzw. Identitäten angewiesen ist.

#### V.1.5. Gruppenzugehörigkeit und die soziale Identität

In diesem Abschnitt werde ich die sozialpsychologische Sichtweise der Einteilung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ darstellen. Die hier behandelten Ansätze sind meistens wesentlich jünger als die bisher vorgestellten klassischen Identitätstheorien. Auch bezieht die Sozialpsychologie viel mehr experimentell gewonnene Erkenntnisse mit ein als bei Dewey, Mead oder Erikson (nicht aber bei Piaget) der Fall, und sie ist viel mehr daran interessiert, dass ihre Theorien und empirische Daten der angewandten Forschung dienen: „Es liegt in der Natur der Sozialpsychologie, daß sie angewendet werden kann“ (Stephenson, 1992, S. 433).

Der Begriff „Identität“ fand relativ spät den Eingang in die Sozialpsychologie; da sich hier von Beginn an die Prämisse vom sozialen Ursprung der Identität niederschlug, wurde Identität im Kontext sozialpsychologischer Überlegungen kaum in der gleichen Bedeutung verwendet wie bei den bisher behandelten psychoanalytisch und/oder kognitionspsychologisch orientierten Autoren. Stattdessen etablierte die Sozialpsychologie eine systematische Vorstellung von *sozialer Identität* eines Gruppenmitglieds: „Unser Gefühl der Identität ist (...) eng verbunden mit unseren verschiedenen Gruppenmitgliedschaften“ (Brown, 1992, S. 420). Obwohl die Vorstellung, dass sich soziale Identität aus Gruppenmitgliedschaften ableitet, auf den Ansatz von Mead (v.a. 1968) zurückgeht und auch von Erickson geteilt wurde, lässt das sozialpsychologische Verständnis der sozialen Identität den Eindruck der systematischen Vernachlässigung der *individuellen* Identität entstehen:

„Wir verbringen einen großen Teil unseres sozialen Lebens in Begegnungen *zwischen Gruppen* (die auch dyadisch sein können) von Individuen aus unterschiedlichen sozioökonomischen Schichten,

Alters- und Berufsgruppen etc. (...) Wir kommunizieren also untereinander nicht ständig als Individuen mit einzigartigen Temperamenten und Persönlichkeiten, sondern gelegentlich auch als undifferenzierte Vertreter sozialer Gruppen. Unter diesen Umständen erscheinen taktlose Lügen und Täuschungen, die eine Fremdgruppe sprachlich herabsetzen und/oder die Eigengruppe aufwerten, als rationale Entscheidungen zugunsten einer vorteilhaften Gruppenidentität.“ (Wiemann/Giles, 1992, S. 227)

Ungeachtet der oder auch dank den angesprochenen Differenzen fügen die sozialpsychologischen Ansätze wichtige Details zu der in diesem Unterkapitel vorgenommenen Rekapitulierung der psychologischen Theorie- und Modellbildung zur Problematik des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ hinzu.

Soziales Denken folgt weitgehend den gleichen Prinzipien wie die menschliche Kognition im Allgemeinen. So beruht es u.a. auf Mechanismen der Klassifikation und kategorialen Einordnung. Die Kategorisierung eines unbekannten (sozialen) Objekts erfolgt auf dem Wege seines Bezugs auf ein oder mehrere bestehende Typen der im (sozialen) Gedächtnis bereits vorhandenen Kategorien: Das neue Objekt wird mit dem Satz an bereits gespeicherten Objekten verglichen und nach dem Ähnlichkeitsprinzip einer der Kategorien zugeordnet. Indem die Ähnlichkeit und Nicht-Ähnlichkeit zwischen sich und den ‚Anderen‘ wie auch unter den ‚Anderen‘ akzentuiert werden, klassifizieren die Menschen ihre soziale Umgebung in verschiedene Gruppen. Auch die eigene Person unterliegt dieser Klassifikation und wird einer oder mehreren Gruppen zugewiesen; so entstehen Eigen- und Fremdgruppen (Neumann, 2004). Ohne hier auf die genauen Mechanismen der sozialen Differenzierung und die Wirkungsfaktoren bei der Entstehung der jeweiligen mentalen Kategorien einzugehen, lässt sich festhalten, dass abgespeicherte physische wie soziale Kategorien die Wahrnehmung und die gesamte Informationsverarbeitung des Individuums strukturieren.

Ein hierfür wichtiger Einwand gegen die Gleichsetzung der Kategorisierung der physischen mit der Kategorisierung der sozialen Objekte ist allerdings notwendig. Er ergibt sich aus der Hervorhebung des folgenden Unterschieds:

„Wenn wir zwischen Apfel und Birne oder zwischen Tisch und Bett unterscheiden, so werden wir schwerlich behaupten, dass eines dem andern fremd ist. Die Unterscheidung vollzieht sich im Medium eines Allgemeinen, das uns erlaubt, zwischen verschiedenen Früchten oder Möbelstücken zu unterscheiden. Fremdes geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung...“ (Waldenfels, 1997a, S. 69).

Die von Waldenfels getroffene prinzipielle Unterscheidung bedeutet, dass das Einordnen von Früchten und Möbelstücken viel weniger oder gar nicht die eigene Person als *Bezugspunkt der Kategorisierung* berücksichtigt. Bei sozialen Interaktionspartnern, ‚nahen‘ und ‚fernen‘ Mitmenschen, ist dies aber der Fall: Die eigene Person gibt den Klassifikationsbezugs-



punkt an, unabhängig davon, ob nach der (ethnischen, sprachlichen usw.) Ähnlichkeit, Reziprozität der Beziehung oder nach anderen Merkmalen klassifiziert wird. Somit lässt sich festhalten, dass die Ansätze der sozialpsychologischen Identität auf dem Fundament der Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ beruhen und einen systematischen Beitrag zum Verständnis von beiden Deutungsmustern leisten.

#### *V.1.5.1. Gruppenmitgliedschaft als Selbst-Positionierung*

Für Sozialpsychologen ist die individuelle Selbstwertschätzung immer das Ergebnis der Intergruppenvergleiche.<sup>30</sup> Es lässt sich sogar behaupten, dass die Letzteren eine psychologische Basisfunktion erfüllen:

„Die Unterteilung der Welt in eine handhabbare Anzahl von Kategorien hilft uns nicht nur dabei, sie zu vereinfachen und ihr einen Sinn zu geben, sondern erfüllt eine weitere, sehr wichtige Funktion: zu definieren, wer wir sind. Wir klassifizieren nicht nur andere als Mitglieder dieser oder jener Gruppe, sondern wir weisen auch *uns selbst* einen Platz in Beziehung zu eben diesen Gruppen zu“ (Brown, 1992, S. 420; Hervorhebung im Original).

Die Sozialpsychologie geht somit davon aus, dass im Großen und Ganzen die Individuen ein positives Selbstbild anstreben. Bei sozialen Klassifizierungen tendieren sie daher zur Aufwertung der Eigengruppe(n) und Abwertung der Fremdgruppe(n), um das eigene Selbstbild per Zugehörigkeit und/oder Abgrenzung positiv erscheinen zu lassen. Und die Reaktionskala auf die Fremdgruppe beginnt auf der kognitiven Ebene mit Vorurteilen und abwertenden Einstellungen und geht über diskriminierendes Alltagsverhalten und politisch organisierten Widerstand zu Gewalt über (Stroebe et al., 1992).

Allerdings stellen gruppenbezogene Auf- und Abwertung kaum ein Ergebnis objektiver Wahrnehmung und Einschätzung dar, sondern meistens den Fall einer – zugunsten der Eigengruppe und somit des Eigenwertes – verzerrten Beurteilung. Mehrmals wurde experimentell belegt, dass die Gründe für verbales oder tatkräftiges aggressives Verhalten der Fremdgruppe gegenüber nicht vorwiegend, wie man oft meint, in den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen (die sich lediglich als ein Katalysator auswirken können), sondern hauptsächlich in einer *wahrgenommenen Bedrohung* liegen. Diese erhöht die Solidarität und den Zusammenhalt innerhalb der eigenen Gruppe und fördert negative Gefühle bis zum Hass der Fremdgruppe gegenüber. Die wahrgenommene Bedrohung ist somit ein mächtiger intersubjektiver Faktor; man kann auch sagen, dass eine angebliche bzw. wahrgenommene Verletzung des ‚Eigenen‘ gegenüber den ‚Fremden‘ Diskriminierung oder sogar Aggression hervorruft. Getrieben durch den Wunsch, die eigene Identität zu behaupten bzw. zu schützen, neigt man insbesondere bei

<sup>30</sup> Hinter diesem Ansatz stehen gleich mehrere Klassiker der Sozialpsychologie, um hier exemplarisch die bekanntesten zu nennen; soll auf Festinger (1954) und Tajfel/Turner (1979) verwiesen werden.

ohnehin schwach ausgeprägtem Selbstwertgefühl dazu, die Handlungen ‚Anderer‘ als respektlos oder sogar bedrohlich wahrzunehmen.

Wahrgenommene Bedrohung geht paradoxerweise oft mit wahrgenommener Bedürftigkeit der ‚Fremden‘ einher und zieht somit ordnende bzw. kontrollierende – und damit diskriminierende – Handlungen nach sich. So werden z.B. ausländische Kinder in der deutschen Pädagogik meistens (implizit) als defizitär betrachtet – unabhängig von ihren Fähigkeiten und ihrem Entwicklungsstand, allein also wegen ihrer nicht-deutschen Herkunft (vgl. Bender-Szymanski, 1999). Eine dem Defizitmodell folgende Wahrnehmung stellt ‚Fremde‘ entweder als bedürftig oder verhaltensauffällig, jedenfalls aber als minderwertig dar. Sie fördert auch diskriminierendes Bedürfnis, ausländische Kinder strengerer Kontrolle zu unterziehen, die allerdings als solche nicht bewusst ist und stattdessen in Begriffen von ‚Hilfe‘ und ‚pädagogischer Unterstützung‘ verbalisiert wird.

„Bei näherer Betrachtung wird deutlich, das sich die Inhalte des Tuns der Nicht-Fremden auf zwei Aspekte reduzieren lassen. Im Vordergrund steht der Impuls zu ordnen, wobei dem Element der Kontrolle eine wesentliche Bedeutung zukommt, und andererseits der Impuls zu unterstützen und zu helfen. Ein Abgeordneter beschreibt diese beiden Handlungsmöglichkeiten mit der Formel ‚humane, weil geordnete Ausländerpolitik‘“ (Lischke/Krause, 2000, S. 81).

Auch Erkenntnisse aus der Gewaltforschung legen den Schluss nahe, dass die Wahrnehmung einer Fremdgruppe (auch) auf Struktur und Stabilität der eigenen Identität zurückgeht: Es gibt keine bessere Motivation und Rechtfertigung von eigenem aggressivem Handeln als „Selbstverteidigung“, und die empfundener Erniedrigung ist mit dem eigenen Selbstwert negativ korreliert: je stabiler der letztere, desto unwahrscheinlicher die erstere. Darüber hinaus kann ethnopolitische Gewalt identitätsstabilisierend wirken:

„Auf der individualpsychologischen Ebene bewirkt ethnische Gewalt, dass die Fremdgruppe zur Projektionsfläche (verdrängter) aggressiver Wünsche und Ängste wirkt. Die Ich-Identität wird dadurch von Ambivalenzen befreit und in ihrer identifikatorischen Ausrichtung auf die ethnische Dimension hin stabilisiert. Dieser Mechanismus führt aggregiert dazu, dass ethnische Grenzen verfestigt werden und das Gefühl der Verbundenheit zu einer als Schicksalsgemeinschaft verstandenen ethnischen Gruppe wiederbelebt oder überhaupt erst geschaffen wird“ (Wimmer/Schetter, 2002, S. 314).

Übereinstimmende Erkenntnisse aus der Gruppenpsychologie und Gewaltforschung legen den Schluss nahe, dass präventive Maßnahmen gegen Aggression und Diskriminierung auch und besonders auf kognitiver Ebene (d.h. Begriffe, Kategorien und Deutungsmuster) ansetzen sollten.

#### *V.1.5.2. Veränderungen sozialer Kategorisierung und Minderung der Identitätsängste als individuelle Entwicklungsstrategien*

Vor dem Hintergrund der oben ausgeführten Zusammenhänge ist es nicht verwunderlich, dass eine Veränderung der sozialen Kategorisierung nun umgekehrt zur Veränderung der sozialen Wahrnehmung bzw. der *wahrgenommenen* sozialen Realität führt. Dies wiederum baut Hass und Gewalt ab (Stroebe et al., 1992; Berghold et al., 2000). Als erster Schritt in diese Richtung könnte z.B. sein, das Verhalten der ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ als kulturabhängig und nicht gegen die eigene Person gerichtet zu deuten. Der Prozess der kognitiven Umorientierung geht zwangsläufig auch mit der Veränderung der eigenen Identität einher. Wirken sich also Mitgliedschaften in einer oder mehreren ‚Eigengruppen‘ auf Wahrnehmung und Bewertung der ‚Fremdgruppe‘ aus, schlägt sich umgekehrt die veränderte Wahrnehmung der ‚Fremden‘ auf das Selbstbild bzw. die eigene Identität nieder. Die sozialpsychologischen Erkenntnisse legen daher nahe, weniger die Schaffung einer ganz neuen Identität als ihre Verschiebung zu einer so genannten geteilten oder doppelten Identität anzustreben. Damit ist die Schaffung von Überlappungen und Berührungspunkten zwischen Mitgliedern der Eigengruppe und der Fremdgruppe gemeint.

Als eine der zentralen Voraussetzungen solcher präventiver Maßnahmen gilt allerdings, dass Individuen keine Angst haben sollen, eigene Identitäten einer definitorischen Revision (bis zur Identitätskrisen) zu unterziehen. Von Sozialpsychologen, Kulturwissenschaftlern und Experten für interkulturelles Lernen werden daher auf Identitätsveränderungen abzielende präventive Maßnahmen gegen Aggression und Gewalt *auch* als individueller Entwicklungsgewinn begriffen. Die Interaktion mit ungewöhnlich handelnden Personen wird als Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit eigenen und fremdkulturellen Orientierungssystemen und zur Umstrukturierung eigener Deutungs- und Handlungshorizonte aufgefasst. In der interkulturellen Pädagogik – einer Zweigdisziplin der angewandten Entwicklungs- und Sozialpsychologie – kamen manche Forscher zu dem Schluss, dass (so der Titel eines Aufsatzes) „Kulturkonflikt als Chance für die Entwicklung normativer Orientierungen“ zu begreifen ist (Bender-Szymanski, 1999). Laut dieser Autorin können unter dem Begriff der „Akkulturation“ alle Veränderungen subsumiert werden, die sich im Prozess und als Folge der Auseinandersetzung mit fremdkulturellen Anforderungen ergeben. Mit anderen Worten: Die Akkulturation umschreibt Prozesse der Neuorientierung, der Umstrukturierung vorhandener Wissensbestände, der Veränderungen von Bezugssystemen, von Denk-, Empfindungs- und Verhaltensmustern ebenso wie Akkommodations- und Assimilationsvorgänge im Sinne von Piaget. Man kann auch formulieren, dass Akkulturation den Gewinn des ‚Eigenen‘ durch die Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ bezeichnet und ein ausschließlich positiv besetzter Begriff ist. Basierend auf den kognitionspsychologischen Erkenntnissen geht die interkulturelle Sozialpsychologie davon aus, dass die Veränderungen in Folge der Akkulturation als Zunahme der Komplexität der kognitiven Ausstattung und damit als kognitiver Entwicklungsfortschritt und wert-

volle Erweiterung des Erfahrungshorizontes zu bewerten sind (ebd.). Aus dem Ansatz der Akkulturation könnte aber, so Bender-Szymanski, später eine noch umfassendere Theorie zum *Lernen durch Kulturkontakt* entstehen.

Offensichtlich treffen in der angewandten (präventiven) Sozialpsychologie und der interkulturellen Pädagogik genau jene drei Ansätze aufeinander, die in den vorangegangenen Abschnitten behandelt wurden: Identitätstheorien, kognitive Theorien und Entwicklungstheorien. Und wieder gilt die Verschränkung zwischen dem ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘, und zwar sowohl bei der Herausbildung der *sozialen* Identität und dem Intergruppenverhalten als auch als Schlüsselfaktor bei der Prävention der Aggression gegenüber von Fremdgruppen. Auch hier gilt wieder die These vom Konflikt als einer notwendigen Bedingung für Entwicklung.

Unter einem Konflikt wird im sozialpsychologischen Kontext das Hinterfragen strikter Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ und Schaffung komplexer, geteilter, d.h. mehrere verschiedene Gruppen und individuelle Merkmale erfassende Identitäten verstanden. Ein dermaßen verstandener Konflikt bedeutet ein durch die Auseinandersetzung mit dem Unvertrauten (‚Fremden‘) ausgelöstes Infragestellen seiner selbst; auch das wird ausschließlich positiv bewertet. Als notwendiger Auslöser von Akkulturationsprozessen werden mehrheitlich *dosierte Diskrepanzerfahrungen* genannt (vgl. Bender-Szymanski, 1999), d.h. eine Abweichung des ‚Fremden‘ vom ‚Eigenen‘, die dem Entwicklungsstand des Individuums wie auch der Stabilität seiner Identität angemessen ist und es nicht mit unbewältigbaren Lernaufgaben konfrontiert. Um diese für Entwicklung optimale ‚Fremdheits-Dosierung‘ zu ermitteln, bedarf es weiterer ausführlicher systematischer theoretischer wie empirischer Forschung.

#### **V.1.6. Die Erkenntnisse psychologischer Ansätze zu ‚eigen‘ und ‚fremd‘. Eine Zusammenfassung**

Eine gemeinsame, für alle vorgestellten Ansätze zentrale Prämisse ist, dass die Auseinandersetzung mit einem Objekt dann ansetzt, wenn es zunächst überhaupt *wahrgenommen* und im eigenen Bewusstsein kognitiv repräsentiert werden kann. Dieser Vorgang kann sowohl bewusst als auch unbewusst ablaufen. Eine solche psychische Grundfähigkeit steht am Beginn einer jeden Auseinandersetzung mit der Außenwelt. In ihrem späteren Verlauf wird dann das Objekt entweder *angenommen* oder *abgelehnt*, und durch diesen Akt der Entscheidung – Annahme oder Ablehnung – macht der Mensch einen (weiteren) Schritt in seiner individuellen *Werdung*. Darüber hinaus geht bereits mit diesem Entscheidungsakt eine reflexive Auseinandersetzung mit den eigenen Fähigkeiten, Wünschen, Bedürfnissen, Selbstwert usw. einher. Die Auseinandersetzung mit einem Objekt bzw. einem anderen Subjekt erreicht ein höheres Entwicklungsniveau, wenn das Individuum nicht nur bloß die eigene Wahrnehmungsperspektive mental abbilden und verarbeiten kann, sondern wenn es ebenfalls fähig wird, eine fremde Perspektive wahrzunehmen und in eigene Entscheidungsprozesse einzubeziehen. Die Fähig-

keit zur Perspektivenübernahme eines anderen Individuums ist zugleich eine Komponente der interpersonellen Beziehungen, ein Teil der Selbsterkenntnis sowie eines der wichtigsten Mittel der Identitätsbildung und der sozialen und kognitiven Weiterentwicklung.

Demnach gehört zu einer reiferen Identität v.a. eine hohe entwicklungsrelevante Flexibilität. Im Sinne einer ‚gelungenen‘ Auseinandersetzung mit der Außenwelt muss ein Individuum zu Anpassungsleistungen im weiteren Sinne des Wortes imstande sein, Zusammenstöße zwischen eigener und fremder Perspektive, eigenem und fremden Wissensvorrat, eigener und fremder Erfahrung produktiv bewältigen zu können. Mit anderen Worten: Eine Identität kennzeichnet sich nicht durch eine feste bzw. beständige Struktur, sondern weist genügend Fähigkeiten zur Veränderung auf und kann die durch ‚Fremdes‘ bzw. Neues hervorgerufenen *Identitätskrisen* in einem Balanceakt zwischen Annahme/Veränderung und Ablehnung/Beibehaltung des Bestehenden meistern. Der Vorschlag von Joas (1996), zwischen Erzeugung bzw. Weiterentwicklung und Stabilisierung von Identität systematisch zu trennen, stellt in diesem Kontext eine wichtige Präzisierung dar. Erzeugung und Weiterentwicklung von Identität sollen *vorrangig* dialogisch erfolgen; dagegen soll die Stabilisierung auch auf Ausgrenzungsmöglichkeiten zurückgreifen können.

Die Fähigkeiten zur Veränderung und Weiterentwicklung nützen allerdings nur, wenn das Individuum genügend Herausforderungen in Gestalt vieler verschiedener ‚Anderer‘ hat, um daraus optimal dosierte Diskrepanzerfahrungen (Bender-Szymanski, 1999) zu schöpfen, d.h. dass die Entwicklung der *eigenen* Fähigkeiten und der *eigene* Werdegang auf das Vorhandensein der ‚Fremden‘ angewiesen sind. Der Wunsch nach Erweiterung des eigenen Erfahrungshorizonts, eigener Wissens- und Fähigkeitspotenziale ist nur mit einer Identität zu erfüllen, die aus verschiedenen Angeboten aussucht, wem sie *identisch* sein will – ungeachtet der vielfach vorhandenen Ängste vor dem Verlust einer bestehenden Identitätsstruktur aufgrund der Einflüsse ‚Anderer‘ bzw. ‚Fremder‘. Die Identitätstheorien formulieren das Vorhandensein fremder Identitäten bzw. Perspektiven als eine zentrale Bedingung der Identitätserzeugung und -weiterentwicklung.

Den vorgestellten Identitätstheorien ist allerdings eine irreführende systematische Verknüpfung eigen: Sie vermischen Individuierung und Vergesellschaftung bzw. können beide Prozesse nicht voneinander getrennt erfassen. Die Identitäten werden als individuell und kollektiv zugleich begriffen, und es erscheint zwecklos, die kollektiven und individuellen Anteile „herausrechnen“ zu wollen. Damit wird zumindest vorausgesetzt, dass Individuierung und Vergesellschaftung zwei Seiten des gleichen Prozesses sind: Die modernen Formen der sozialen Integration bedingen die individuelle Identitätsbildung; umgekehrt sind die Voraussetzungen für individuelle Identitätsbildung an bestimmte Formen der sozialen Integration gekoppelt. Möglicherweise resultiert diese nicht ausformulierte begriffliche Vermengung aus dem folgenden Umstand: Alle bisher vorgestellten Ansätze legen, wenn sie von Entwicklung, Reife oder menschlichen Fähigkeiten sprechen, bestimmte *anthropologische Konstanten* fest, ge-

hen jedoch auf ihre eigene konzeptionelle Herkunft (d.h. auf größere philosophische bzw. sozial-historische Kontexte) nicht ein. Sie verkennen oder verschweigen damit, dass der Identitätsbegriff sehr wohl einen bestimmten – und zwar neuzeitlich-philosophischen – Hintergrund besitzt und dass er (bzw. der Identitätsgedanke) entscheidend von diesem geprägt ist. In diesem Zusammenhang wäre an Hegel zu denken, der als einer der ersten postulierte, dass

„unser ‚Selbstbewusstsein‘ sich nur als ein ‚anerkanntes‘ und ‚gedoppeltes‘ bilden und erhalten kann, d.h. unter Bezug auf ein anderes Selbstbewusstsein, das seinerseits auf die Anerkennung und Spiegelung durch das erste angewiesen ist“ (Ottomeyer, 2000, S. 19).

Bereits damit wurde die Persönlichkeitsentwicklung (später Identität) mit dem Vorhandensein anderer Menschen systematisch verknüpft. Mit den Worten von Zygmunt Bauman lässt sich der philosophische und historische Hintergrund der von mir referierten psychologischen Modelle als „Ende der Eindeutigkeit“ bezeichnen. Damit meint er, dass die Moderne keine konstanten Selbstbilder zulässt und individuelle Identität als einen „beständigen Balance- und Konstruktionsakt“ (Bauman, 1995a, S. 22) sieht. Dies entspricht den Ansätzen von Mead, Piaget, Erikson sowie sozialpsychologischen Ansätzen und rückt die Flexibilität der Identität in der Auseinandersetzung mit ‚dem Fremden‘ in den Vordergrund. Mit anderen Worten: Die von Bauman benutzte Metapher steckt den philosophischen und historischen Hintergrund der von mir oben referierten psychologischen Modelle ab. Wie ich gezeigt habe, laufen alle psychologischen Identitätskonzeptionen und Vorstellungen von individueller Reife auf die Fähigkeit des Individuums hinaus, einen „beständigen Balance- und Konstruktionsakt“ in der Auseinandersetzung mit ‚Eigenem‘ und ‚Fremden‘ zu leisten. In folgenden Abschnitten werde ich mit Hilfe einiger klassischer soziologischer Ansätze prüfen, inwieweit dies auch für die Konstruktion der sozialen Integration in den modernen Gesellschaften zutrifft.

Im folgenden Kapitel (V.2.), das sich soziologischen Theorien des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ widmet, wird es nun darum gehen, den soziohistorischen bzw. politischen Gehalt der Ansätze, die Identität und ihre Entwicklung mit der Verschränkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ in einen direkten Zusammenhang bringen und dabei genauer zu analysieren. Gleich zu Beginn steht eine ausführlichere Darstellung des Ideenhintergrundes, dem die bereits besprochenen wie auch noch folgenden einschlägigen Ansätze entstammen (Kapitel V.2.1.). Im Kapitel V.3. wird dann eine wichtige konzeptionelle Parallelität sichtbar gemacht, die zwischen psychologischen und soziologischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts und zeitgenössischen politischen Theorien besteht.

## V.2. Das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ in den soziologischen Theorien

Die Soziologie deutet die subjektive Unterscheidung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ als eine Konstruktionsleistung von Grenzziehungen innerhalb sowie zwischen den Gesellschaften. Es sind mentale und kulturelle wie auch politisch wie rechtlich verankerte Grenzen. Soziologisch ausgerichtete Fragestellungen widmen sich somit weniger individuellem Bewusstsein, kognitiver und sozialer Entwicklung bzw. auch weniger der Identität und ihrer Reife, sondern jenen Kräften, die die gesellschaftliche Kohäsion leisten. Mit anderen Worten: Die Deutungsmutter ‚eigen‘ und ‚fremd‘ betreffen aus der soziologischen Perspektive unmittelbar die soziale Zusammenhalt und Zugehörigkeit und Mechanismen der sozialen Integration. Mit diesem Zusammenhang befassen sich auch die folgenden Abschnitte. Sie stützen sich quasi axiomatisch auf die These, dass die Erfahrung des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ und die problematische Grenzziehung dazwischen in den aus der Moderne hervorgetretenen säkularisierten, mobil gewordenen, in ihrer Zusammensetzung sehr heterogenen und verdichteten Gesellschaften besonders relevant sind. Vielfach wird die Moderne überhaupt als ein genuin soziologisches Phänomen verstanden (vgl. Weber, 1963; Habermas, 1995a; Jonas, 1968-1969), denn zu ihren Folgen zählt jener neue Typus der Gesellschaft, der die hauptsächliche Herausforderung und das zentrale Untersuchungsobjekt der aus der Philosophie hervorgegangenen ‚Soziologie‘ wurde. So gesehen, gehört die soziale Konstruktion von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ zu den grundlegenden Fragestellungen dieser neuen Wissenschaft.

Als relativ junge Disziplin ist die Soziologie besonders auf die Bewusstwerdung des ideengeschichtlichen Hintergrunds ihrer Untersuchungsgegenstände angewiesen und verbindet die „deskriptive Erfassung sozialer Lebensordnungen [immer] mit einer Rekonstruktion der in ihnen verkörperten Ideen oder Werte“ (Habermas, 1995a, S. 263). In diesem Sinne rekapituliert der folgende Abschnitt eine kurze Ideengeschichte der Moderne. Damit wird der geistige Rahmen abgesteckt, von dem das ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘ in den modernen Gesellschaften geprägt sind. In den darauf folgenden Abschnitten werden einige relevante soziologische Ansätze betrachtet, die die Mechanismen der Konstruktion und die Folgen der Unterscheidung des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ für die soziale Integration in modernen Gesellschaften im Fokus haben.

### V.2.1. Kognitive Umstrukturierung in der Moderne

Die stetige Veränderung der von der Moderne betroffenen Teile der Welt kann man kaum als einen linearen Prozess behandeln; sie bestand aus vielen miteinander verwobenen unterschiedlichen Metamorphosen. Die hierfür gängigen Termini „Säkularisierung“, „Rationalisierung“, „Dezentrierung“ oder „Differenzierung der Wertsphären“ helfen dabei insofern, als sie

die Epoche der Moderne in einzelne parallele und miteinander gekoppelte Teilprozesse zerlegen, was die Erfassung ihres geistigen, sozialen, kulturellen und nicht zuletzt politischen Umfanges ermöglicht. Dennoch lässt sich vielleicht ein gemeinsamer Nenner finden: Bemerkenswerterweise setzen die meisten Teilphänomene auf der Ebene des Bewusstseins und der kognitiven Weltbilder an. Natürlich gewannen solche Prozesse der symbolischen Umstrukturierung des Bewusstseins wie Rationalisierung und Säkularisierung auch politische Bedeutung und übten immensen Einfluss auf soziale und politische Umstrukturierungen der betroffenen Gesellschaften aus. Doch die Etablierung neuer politischer und gesellschaftlicher Einrichtungen ging von der Herausbildung neuer Bewusstseinsstrukturen auf dem Wege religiöser Rationalisierung und gegen die metaphysische Legitimierung gerichteter Emanzipation aus. Eine bestimmte revolutionäre Veränderung, die die Moderne mit sich brachte, interessiert mich in diesem Zusammenhang ganz besonders, weil ihr auch entscheidende Bedeutung für die Wahrnehmung von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ und ihre Wertung innewohnt: die Zweifel an der eigenen Erkenntnisleistung und – daraus folgend – das Erkennen der anderen Erkenntnisperspektive als gleichwertig und sogar notwendig.

Die Epoche der Moderne insgesamt genommen ist lediglich nur ein Teil eines immerwährenden zivilisatorischen Vorgangs, den ich als Evolution religiös-metaphysischer Ordnungskonzeptionen bezeichnen möchte. Es wäre auch nicht korrekt, von einem punktuellen Beginn der Moderne zu sprechen. Retrospektiv tritt sie v.a. etwa dann in Erscheinung, als im Zuge der Säkularisierung nach der Reformation die Religion innerhalb der sozialen Ordnung ihre monopole regulative Funktion, der Erfahrung Sinn zu verleihen, immer mehr eingebüsst und letztendlich verloren hatte. Dadurch schwand die in der vormodernen Welt eindeutig festgelegte transzendente Legitimitätsgrundlage von Werten und Weltbildern. Die moderne Rationalisierung erzwang eine *Entzauberung des Bewusstseins*: Die mythischen Weltbilder wurden durch moderne – der rationalen und kritischen Betrachtung zugängliche – Vorstellungen ersetzt. Weber (1963) setzte den Fortschritt der Rationalisierung mit dem Grad der Überwindung des „magischen Denkens“ (wofür er als erster den Begriff „Entzauberung“ gebrauchte) gleich und misst sie daran, ob die pietätvolle Bindung des Gläubigen an eine „höchste Instanz“ und somit an traditionell verbürgte und konkret vorgegebene Lebensordnungen überwunden wurde.

Von der ‚Entmachtung‘ der transzendenten Erfahrung ist der Zerfall des einst einheitlichen Weltbildes, den man mit „Dezentrierung“ und „Pluralisierung der Weltbezüge“ beschreiben kann, nicht systematisch zu trennen. Der Verlust der transzendenten Basis bzw. einer transzendenten bindenden Kraft führte nahtlos zum Zerfall des einst abgeschlossenen Weltverständnisses: Waren es davor ein für das Christentum<sup>31</sup> weitgehend einheitliches Weltbild und

<sup>31</sup> Laut Habermas begriff Weber die Modernisierung der alteuropäischen Gesellschaft als Ergebnis eines *universalgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses*. Aus der Sicht Webers sind alle Weltreligionen der gleichgerichteten Rationalisierung ausgesetzt (vgl. dazu Habermas, 1995a, S. 277: „Weber versteht die Rationalisierung von Weltbildern als einen Prozess, der sich in allen Weltreligionen gleichgerichtet vollzieht, aber aus externen Grün-



ein sich daraus ableitender verbindlicher Wertekodex, so entstanden im Zuge der Säkularisierung mehrere parallele bzw. konkurrierende Weltbilder und eigenständige Wertsphären. In der „entzauberten“ und säkularisierten Welt wurden Individuen nun im erheblichen Maße zur selbstständigen Wertbezügen verleitet, die sie aus einer Vielfalt von Sinn- und Deutungsquellen erfahren, auswählen und mehr oder weniger rational begründen können. Immer mehr verfestigte sich die Tatsache, dass nun mehrere verschiedene mentale Bezugssysteme gelten und dabei Lebenspraktiken deuten und begründen können.

Nach der Emanzipation vom magischen Denken und Wertsystemen, die auf sakralen Fundamenten beruhen, führte die Rationalisierung der vormodernen Weltbilder durch die ‚Entzauberung des Denkens‘ zu einer „Entmythologisierung der Erkenntnis des Seienden“ (Habermas, 1995a, S. 295): Die Befreiung des Bewusstseins von magischen und transzendenten Vorstellungen zog eine Individuation der Erkenntnis nach sich. Oder mit anderen Worten: Jedes Individuum wurde zu einem potenziellen und unabhängigen Erkenntnissubjekt. Dass es *jedes* ist und es somit mehrere (idealiter unendlich viele) Erkenntnisperspektiven und Bezugssysteme gibt, hat (zumindest) zwei bedeutungsvolle Folgen: Die eine ist, dass die *Fähigkeit der Perspektivenübernahme* (Piaget) zu einem festen Bestandteil der menschlichen Erkenntnis, aber auch interindividueller Beziehungen aufstieg. Die Grenzen der eigenen Erkenntnis kann man nur erweitern bzw. sprengen, wenn man die Erkenntnisperspektive der Anderen kennen lernt. Da bei der Individuierung der Erkenntnis grundsätzlich Zweifel angebracht sind, ob die subjektive Erkenntnis des Einzelnen, die ja nicht mehr durch ein überindividuelles transzendentes Fundament gesichert ist, der objektiven Realität gewachsen ist, wächst die Einsicht darin, dass man auf die Erkenntnisperspektiven der Anderen angewiesen ist. Die Parallele zur Theorie der kognitiven Entwicklung von Piaget ist offensichtlich (vgl. Kapitel V.1.4). Nach Habermas (ebd.) kann man anhand Webers Religionssoziologie sogar den Versuch machen, die Metamorphosen der religiösen Weltbilder und den Prozess der Säkularisierung des gesellschaftlichen und kulturellen Bewusstseins als einen psychologischen Lernvorgang im Sinne von Piaget (d.h. unter dem theoretischen Gesichtspunkt der Herausbildung formaler Weltkonzepte) zu begreifen. Jedenfalls weist auch er darauf hin, dass die Stufen der Rationalisierung im Zuge der Jahrhunderten der Moderne, wie sie in Kulturgeschichte, Philosophie und Soziologie beschrieben werden, dem stufenweisen Erwerb der kognitiven Kompetenzen des Kindes, wie sie die gegenwärtige Psychologie lehrt, sehr ähnlich sind. Auch der Stellenwert der Fähigkeit der Perspektivenübernahme (vgl. Kapitel V.2.4.2.) fällt gleich hoch aus.

Weber erkannte mit seiner sozialhistorischen Analyse der Rationalität die Abhängigkeit der Wahrnehmung und Deutung von einer bestimmten Perspektive als ein grundsätzlich so-

---

den nun auf einer Traditionslinie radikal zu Ende geführt wird, so daß er im Abendland die Bewusstseinsstrukturen freisetzt, die ein modernes Weltverständnis ermöglichen.“). Für die hier behandelnde Fragestellung ist der Grad der Involvierung anderer Weltreligionen in Webers *universalgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses* nicht von Bedeutung.

ziologisch relevantes Phänomen. Seiner Soziologie der Rationalitätsformen und des sozialen Handelns legte Weber bekanntlich die axiomatische Vorstellung zu Grunde, dass in den modernen Gesellschaften Rationalität (Zweckrationalität oder Wertrationalität) von der Erfahrung der Subjekte bestimmt wird. Die Erfahrung gibt das Koordinatensystem vor, in dem erst entschieden werden kann, welches Argument als rational bzw. überzeugend gelten kann. Folgt man diesem Gedanken Webers, ist jedes rationale Argument immer insofern relativ, als in jeder Kultur bzw. innerhalb jedes spezifischen Erfahrungshorizonts anders entschieden wird, denn die Entscheidung ist im inneren – *eigenen* – subjektiven Bezugssystem des Subjekts verankert. Die Rationalität wird somit von Weber mit der Einzigartigkeit und der Bestimmungsmacht des ‚Eigenen‘ in einen logischen Zusammenhang gebracht. Dieser Gedanke ist der erste Schritt zu Webers Soziologie des subjektiven Sinns und untermauert systematisch die Pluralität der Weltbezüge (= Erkenntnisperspektiven) – eines der Hauptcharakteristika der Moderne auf der Ebene der Kognition. Durch die Pluralität der individuellen Erfahrungs- bzw. Bezugssysteme und die Relativierung der subjektiven Deutungen sind nun beide Markierungen – ‚eigen‘ und ‚fremd‘ – systematisch in die Beschreibung der kognitiven Situation der Moderne und der von ihr ins Leben gerufenen gesellschaftlichen wie auch politischen Verfassungen eingeordnet. Nun gelten Weltbilder und Werte nicht mehr universal verbindlich, sondern vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Toleranz ihrer unterschiedlichen und gleichwertigen subjektiven Auslegungen, selbst wenn viele oder manche von ihnen als ‚fremd‘ wahrgenommen werden. Mit anderen Worten: Die Pluralität der individuellen Erfahrungen vor dem Hintergrund des in unendlich viele potenzielle Weltbilder zerfallenen einst einheitlichen Weltbildes etabliert die Pluralität der *gleichwertigen* (Wahrnehmungs- und Deutungs-)Perspektiven.

Die zweite Folge von Habermas’ „Entmythologisierung der Erkenntnis des Seienden“ ist das *Reflexivwerden* der Weltbilder und Werte. Damit ist in diesem Zusammenhang gemeint, dass sie einer distanzierten, objektiven Betrachtung zugänglich wurden, die sie einem rationalen Anzweifeln bzw. rationaler argumentativer Kritik unterzieht, die ihrerseits auf Potenziale des gesunden Menschenverstandes und der Vernunft zurückgreift.

„Rationalisierungsprozesse können an gesellschaftlichen Lebensordnungen nur darum ansetzen, weil der Bestandteil legitimer Ordnungen von der faktischen Anerkennung solcher Geltungssprüche abhängt, die intern angegriffen, also durch Kritik, neue Einsichten, Lernprozesse usw. erschüttet werden können“ (Habermas, ebd., S. 270) .

Dagegen kennzeichnen sich die mythischen Weltbilder durch eine „Geschlossenheit“, gerade weil ihnen der Moment der Reflexivität völlig fremd ist. Die mythischen (und traditionellen) Weltbilder werden eben nicht als Deutungssysteme verstanden, die nicht auf eigener Erkenntnis, sondern auf Überlieferungen basieren und daher nicht in Frage gestellt werden können und dürfen. Die ‚Entzauberung‘ der mythischen Weltbilder bedeutet, dass sie als „durch interne Sinnzusammenhänge konstituiert, auf die Wirklichkeit symbolisch bezogen,

mit Geltungsansprüchen verbunden, daher der Kritik ausgesetzt und einer Revision fähig“ identifiziert werden (Habermas, ebd., S. 85).

Die weiteren Prozesse, die an diesem neuen Moment ansetzen, machen Weltbilder, Weltbezüge und Werte nicht nur relativ und reflexiv, sondern auch *diskursiv*: Da nun die Pluralität der Wertbezüge sowie die Tatsache, dass ihre Auslegung von unterschiedlichen Perspektiven und Standpunkten abhängig ist, anerkannt werden, gewinnt irgendwann die Vorstellung von einer diskursiven Einbeziehung verschiedener Perspektiven die Vorrangstellung. Nach einem Vorschlag von Habermas lässt sich sogar die Rationalisierung der Lebenswelt einzig auf der Dimension „normativ zugeschriebenes Einverständnis“ (vormodernes, mythisches Weltbild) vs. „kommunikativ erzielte Verständigung“ abbilden (Habermas, ebd., S. 108). Diese These, die Habermas' Philosophie des kommunikativen Handelns zu Grunde liegt, lässt allerdings weitgehend offen, was die Inhalte einer interpersonellen, innergesellschaftlichen oder gar globalen Kommunikation sein könnten. Genau darauf bezieht sich auch verschiedene Kritik an Habermas.<sup>32</sup> Das von ihm in Anknüpfung an Webers sozialgeschichtliche Analyse entworfene Gesellschaftsbild schiebt jedoch zumindest ein wichtiges systematisches Problem der modernen Gesellschaften in den Vordergrund: Es beschreibt Gesellschaften, die zwar über eine reflexiv gewordene kollektive Identität verfügen, denen aber die inhaltlichen integrativen Fundamente weitgehend fehlen. Darüber hinaus stellt sich die berechtigte Frage, ob das idealistische Motiv der weitgehend reflexiven (bewussten) individuellen und gesellschaftlichen Existenz viel mehr als eine kühne Utopie ist. Kapitel V.3. diskutiert diese Fragen nochmals im Zusammenhang mit dem theoretischen Entwurf „Demokratie“.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die Moderne v.a. an der ‚Entzauberung‘ des mythischen Weltbildes und der spezifischen Evolution der Rationalität festmachen lässt. Durch sie etablierte sich die Überzeugung, dass (1) die Erkenntnis und Weltbilder relativ und von jeweiligen subjektiven Erfahrungen abhängig sind, (2) die individuellen Standpunkte und Lebensperspektiven – da relativ – gleichwertig und (3) die Erkenntnis und die Wertordnung diskursiv sind und das Einbeziehen anderer Perspektiven erfordern. Punkt (3) formuliert gleichzeitig das Gebot der Toleranz und Wertschätzung der anderen Erkenntnisperspektive. Der metaphysische Umbruch der Moderne war in erster Linie eine Revolution der kognitiven Weltbilder. Doch die weit reichenden mentalen Folgen der rationalen ‚Entzauberung‘ des vormodernen Weltverständnisses setzten unter anderem auch auf der Ebene des sozialen Zusammenlebens und der Politik an und wurden als Gegenstand der systematischen soziologischen Forschung bzw. Theoriebildung anerkannt. Ihnen widmen sich die folgenden Abschnitte.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Kapitel V.3.2. und V.3.3.

### V.2.2. Die ‚neuen Fremden‘ in modernen Gesellschaften. Der ‚Fremde‘ als Annäherung an das Allgemeinmenschliche. Georg Simmel

„Die klassischen Denker der Soziologie versuchen fast ohne Ausnahme ihre Handlungstheorie so auszulegen, dass deren Kategorien die wichtigsten Aspekte des Übergangs von ‚Gemeinschaft‘ zu ‚Gesellschaft‘ treffen“, schreibt Habermas (1988, S. 22) und meint damit den Übergang von traditionellen zu modernen, formalisierten Formen der sozialen Integration, die aus der Pluralität der Lebensformen und ausdifferenziertem Spektrum verschiedener und als gleichwertig anerkannter Wertbezüge innerhalb einer Gesellschaft resultieren. Auch teilt er damit die These, dass die Moderne erst das genuin soziologische Phänomen schuf, nämlich jene „Gesellschaften“, die die Soziologie untersucht (vgl. dazu den vorherigen Abschnitt). ‚Fremdsein‘ wurde dabei zu Metapher, mit der „Theoretiker der Moderne [...] das Leben in westlichen Gesellschaften der letzten hundert Jahre“ kennzeichnen (Loycke, 1992b, S. 107). „Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde“ schrieb der Klassiker der Soziologie Ferdinand Tönnies (1972, S. 3). Diese soziologische Metaphorik impliziert die Vorstellung, dass nicht mehr von eindeutig festgelegten und metaphysisch legitimierten Normen reguliertes soziales Leben den Individuen zunehmend fremd – weil undurchsichtig, verwirrend und unsicher – erschien. Gleichzeitig ging diese Unsicherheit über Weltbilder und Normen mit zunehmender sozialer Mobilität und Auflockerung strikter Grenzen zwischen den Gemeinschaften einher.

Das wohl fundamentalste Gebot der Aufklärung war, den Wert eines jeden Individuums für absolut zu halten und ihn unabhängig von Loyalität oder Zugehörigkeit ‚zu uns‘ zu sehen. Damit kamen sich die Menschen untereinander etwas näher. Durch den weitgehenden Wegfall transzendenter Weltbilder und damit *vertikal* ausgerichteter Selbst- und Weltverständnisses kam es zur Aufladung *horizontaler* Beziehungen unter den modernen Individuen, was zusätzlich Verwirrung über den Verlauf interindividueller Grenzen stiftete. Die Vermutung liegt nahe, dass sich damit die Frage nach den Grenzziehungen und Zugehörigkeiten akzentuierte. Mit anderen Worten: Gewinnt die Erkenntnis, dass es keine universellen und allumfassenden Ordnungen gibt, sowie die Verwirrung über das ‚Eigene‘ und die Zweifel an den zuvor etablierten magischen Weltbildern den Vorrang und wird man dadurch zunehmend auf die Perspektiven Anderer angewiesen, macht dies das ‚Fremde‘ nah und auffällig (vgl. Waldenfels, 1997b). Das ‚entzauberte Bewusstsein‘ der Moderne kommt also nicht umhin, das ‚Fremde‘ neu zu konstruieren. Die Konfrontation damit verläuft keinesfalls harmonisch. Die neuen kognitiven Weltbilder verleiten zwar dazu, sich auf das ‚Fremde‘ einzulassen; die Formen einer akzeptablen Auseinandersetzung werden damit aber nur mühsam und in einem langsamen Prozess der Herausbildung einer neuen politischen Kultur und ihrer Wertebasis gefunden.

Das moderne Verhältnis zum ‚Fremden‘ wurde wesentlich vom Aufkommen eines universellen Anspruchs geprägt, jedem Individuum gleiche Würde und gleiche Grundrechte zuzusprechen. Die neuzeitliche Ethik unterschied „nur Individuen einerseits und die ganze Mensch-

heit andererseits“ (Bayertz, 1998, S. 13), sie wollte „keinen moralischen Sonderstatus derer, die ‚zu uns‘ gehören“ (ebd.), kennen. Die Wurzeln dieser Ansicht reichen allerdings noch in vormoderne Zeiten: „Vor dem Hintergrund des Zerfalls der griechischen Polis tat die stoische Philosophie einen entscheidenden Schritt über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus, indem sie die Idee einer universellen moralischen Gemeinschaft formulierte“ (ebd., S. 15). Dies war der Übergang zur Moral ‚offener Gesellschaften‘, die die Existenz der ‚Fremden‘ – also diskursiv konkurrierender gleichwertiger Weltbilder und Wert-Auffassungen – wie oben bereits erwähnt zu einer zentralen sozialen Erscheinung machte. Die universalistische Deutung des Wertes eines jeden Individuums stand aber freilich auch mit der zunehmenden Rationalisierung in einem Zusammenhang. Der Wert des Individuums, selbst eines ‚fremden‘ Individuums, basierte auf der im Zuge der Rationalisierung den Vorrang gewonnenen Vorstellung, dass es zur Erkenntnis der Welt möglichst viele Erkennende bedarf. Das andere oder auch ‚fremde‘ Individuum wurde immer stärker mit der Option der Erweiterung der eigenen beschränkten Erkenntnis verknüpft und erfüllte eine wichtige Bedingung der zur Adäquatheit strebenden rationalen Erkenntnis der Welt bzw. der Rationalität an sich.<sup>33</sup>

Das normative Postulat der Moderne von der Gleichheit aller Individuen bzw. der individuellen Grundrechte wetteiferte jedoch mit der für menschliche Gruppen und Gesellschaften tragenden und im sozialen Denken fest verankerten Überzeugung, dass manche Personen, Gruppen, Ethnien usw. sozial und politisch ‚bei uns‘ nicht willkommen sind. Hannah Arendt (1991) brachte dies mit folgender Darstellung zum Ausdruck: Sie erinnerte an Schrecken und Entsetzen der Europäer, die

„Neger – nicht in einzelnen, exportierten Exemplaren, sondern als Bevölkerung eines ganzen Kontinents – kennen lernte. [...] Es ist das Grauen vor der Tatsache, dass auch dies doch Menschen sind, und die diesem Grauen unmittelbar folgende Entscheidung, dass diese ‚Menschen‘ keineswegs unsergleichen sein durften“ (S. 322).

Soziologisch gesprochen stellt sie den Moment des Anblicks der Schwarzen von den weißen Europäern als eine Folge der strukturellen Dynamik der modernen Gesellschaft dar. Im Lichte der vorherigen Ausführungen kann man nun auf einen Punkt bringen, worauf sich die

---

<sup>33</sup> Der Gedanke, dass die Erkenntnis aus der Perspektive des ‚Anderen‘ zur Bildung und Anerkennung des Selbst beiträgt, geht auf G. W. F. Hegel (1770–1831) zurück. Die Überwindung der Entzweiung in Subjekt und Objekt, des „Gegensatzes des Bewusstseins“, ist das Thema seiner berühmten, 1807 erschienenen „Phänomenologie des Geistes“. Nach Hegel bildet sich Selbstbewusstsein nur unter Bezug auf ein anderes Selbstbewusstsein. Das Objekt wird zu einer Art Spiegel, in dem sich das Subjekt wieder erkennt, so dass in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt Gegenseitigkeit, Übereinstimmung, Einheit und Identität auftreten, und das Subjekt letztlich „in seinem Anderssein bei sich selbst ist“ (Hegel, 1949, S. 549). Obwohl Hegel ganz offensichtlich eine Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt im Sinne hatte, konnte er sie nur als Verwandlung des Objektes in ein untergeordnetes Moment eines allumfassenden Subjektes durchführen. Diese Unterordnung des Objektes geschieht aber nicht durch äußere Gewalt, sondern „als dessen sich selbst Auflösen“ (ebd.), wodurch Hegel dem Objekt trotz allem absolute Würde zu verleihen glaubt. Die Fremdheit des Objekts überwindet er somit dadurch, dass das Subjekt die absolute Macht über das Objekt behält, die es schon immer gehabt hat. Durch Hegel wurde die Verbindung zwischen Anerkennung und Spiegelung zum Objekt philosophischen Nachdenkens.

moderne Problematik ‚eigen vs. fremd‘ fokussiert: Es ist das Ringen um einen Kompromiss zwischen der normativen Gleichheitsauffassung der Aufklärung und den sozial bzw. politisch bedingten Bemühungen um strikte bzw. nicht oder nur wenig durchlässige Grenzen zwischen einzelnen Gruppen und Gemeinschaften. Das moderne Ringen um diesen Kompromiss brachte neue Formen sozialer Integration nach sich. Auch deswegen stieg die Frage nach dem Verhältnis zum ‚Fremden‘ gleich in den Rang der soziologischen Kernproblematik auf.

Einer der ersten und mittlerweile klassischen Versuche, die neuen Formen der Fremdheit in den neu strukturierten Gesellschaften der Moderne soziologisch zu fassen, geht auf Georg Simmel (1858–1918) zurück. Sein 1908 erschienener „Exkurs über den Fremden“ umfasste nur wenige Seiten und war lediglich ein Bestandteil des Kapitels „Der Raum und die räumliche Ordnung der Gesellschaft“ seiner umfangreichen „Soziologie“. Doch die von Simmel erkannten und in soziologischer Sprache dargelegten Grundpfeiler der modernen Konstruktion des ‚Fremden‘ haben bis heute ihre analytische Plausibilität nicht verloren. Simmel sah in Bezug auf den ‚Fremden‘ zwei konstitutive Elemente: Ort und zwischenmenschliche Solidarität. Bemerkenswert an Simmels Konzeption ist zunächst, dass sie sich, obwohl ein soziales Modell, auf die Idee des physikalischen Raumes stützt. Der Ort ist für Simmel bei dem ‚Fremden‘ insofern konstitutiv, als die Bestimmung, wer ‚eigen‘ oder ‚fremd‘ ist, in traditionellen und zum Teil auch noch in modernen Gesellschaften in erster Linie von der geographischen Herkunft bzw. Zugehörigkeit abhängt. Ob nun ein bestimmter Ort oder die Herkunft einer Person als ‚fremd‘ gilt – beides wird durch räumliche Grenzen bestimmt und hat *dadurch* den Charakter einer beruhigend wirkenden Gewissheit. Die gestiegene soziale Mobilität, leichtere Überwindbarkeit bzw. gestiegene Durchlässigkeit und Unbestimmtheit von Grenzen prägen im starken Maße die veränderte Wahrnehmung und Bestimmung von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ in der europäischen Moderne.

Die Idee des Ortes hebt räumlichen Abstand und damit Fragen von Nähe und Ferne hervor. Daraus leitet sich die Verbindung zu Simmels zweitem Grundelement von Fremdheit, nämlich Solidarität, ab – einem besonderen Ausdruck des Naheverhältnisses unter Menschen. Solidarität ist hierfür, so Simmel, insofern konstitutiv, als die Zuschreibung ‚eigen‘ oder ‚fremd‘ bei dem Individuum einerseits seine Erwartung starker bzw. schwacher Solidarität ihm gegenüber moderiert und andererseits es selbst zu starker bzw. schwacher Solidarität veranlasst. Gleich in den ersten Zeilen seines Exkurses postuliert Simmel ein Ineingreifen der beiden konstitutiven Momente, denn das Verhältnis zum Raum sei das „Symbol der Verhältnisse zu Menschen“ (1992, S. 9); Distanz und Solidarität sind somit quasi zwei Seiten einer Medaille.

Bemerkenswert an Simmels Konzeption ist neben der Benutzung einer physikalischen, räumlichen Metapher für ein soziales Phänomen auch, dass er die Fremdheit immer nur als Wechselwirkung bzw. als „als eine besondere Wechselwirkungsform“ (ebd.) begreift, also nur als Qualität eines ‚Fremden‘. Es ist nicht nur die soeben erwähnte Wechselwirkung zwischen

Raum und Mensch, worauf Simmel seine Konzeption aufbaut, sondern auch eine ständig neu gewichtete Balance zwischen ‚fern‘ und ‚nah‘. Das ‚Fremde‘ für Simmel ist dann gegeben, wenn die Ferne nah und doch weiter als ‚Ferne‘ wahrgenommen wird. Fremdheit berührt ein grundsätzliches menschliches Problem, das er *psychologische Antinomie* nennt: Menschen fühlen sich sowohl von Gleichem als auch von Entgegengesetztem angezogen, d.h. Abwehr und Verlangen sind immer wieder eng miteinander verflochten; aus starker Furcht resultiert nicht selten starke Anziehung.

In seiner umfangreichen Studie zum modernen sozialen Leben („Soziologie“) stellte Simmel die neuen, formalisierten Beziehungen<sup>34</sup> den vormodernen sozialen Organisationsformen der organischen sozialen Verbundenheit entgegen. Ein gutes Beispiel der neuen modernen sozialen Mobilität war für ihn die Figur des Händlers: Dieser lässt sich zwar an einem Ort nieder, kommt als der „schlechthin Bewegliche“ gelegentlich mit *jedem* einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keiner einzelnen Person „durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden“ (Simmel, 1992, S. 11). Für ihn ist ein Händler nicht nur ‚schlechthin beweglich‘, sondern auch ‚schlechthin fremd‘; er verbindet mit dem ‚Fremden‘ erneut physikalische Eigenschaften, nämlich Beweglichkeit, Nicht-Konstanz, permanente Veränderung und prinzipielle Mobilität bzw. Flexibilität. Simmel weist darauf hin, dass solche Eigenschaft den Händlern mitunter den Status einer besonderen Objektivität verleihen, da sie der Gemeinschaft, in der sie nun leben, sozusagen nicht ganz angehören. Diese Objektivität, d.h. die spezifische Distanz zu allen Loyalitäten innerhalb einer Gesellschaft, machte ‚Fremde‘ (und speziell jüdische Händler) zu ehrenvollen Schiedsrichtern, da man sie für eine besondere Objektivität des Urteils befähigt sah. Doch viel häufiger machte diese Beweglichkeit und die spezifische Objektivität den Händler verdächtig – und wenn es zu sozialen Unruhen kam, so wurde er oft zuallererst der „Verschwörung“ bezichtigt (Simmel, ebd.).

Die Zuschreibung besonderen Objektivität den ‚Fremden‘ stellt Simmel in einen engen Zusammenhang mit der Idee der Universalität. Ein ‚Fremder‘ übersieht „die Verhältnisse vorurteilloser, [er] misst sie an allgemeineren, objektiveren Idealen“, weil er nicht „von der Wurzel her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist“ (Simmel 1992, S. 12 und 11). Eine Verbindung mit dem ‚Fremden‘ ist demnach im universal Menschlichen möglich; sie weist aber daher keine spezifischen bzw. singulären Züge auf. In den Worten von Simmel hat man mit dem ‚Fremden‘ nur „gewisse *allgemeinere* Qualitäten gemein“, während sich „das Verhältnis zu den organischer Verbundenen auf der Gleichheit von spezifischen Differenzen gegen das bloß Allgemeine aufbaut“ (Hervorhebung im Original, A.S.). Und weiter heißt es:

<sup>34</sup> Gemeint waren v.a. verschiedene Arten von Tausch- bzw. Waren- und natürlich Geldbeziehungen. Simmel bezieht sich stark auf die soziokulturelle Wirtschafts- und Marktgeschichte. Der Markt ist für ihn eine typische unendliche Vermischung von ‚Fremden‘.

„Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufsmäßiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beider nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden“ (ebd., S. 13) .

Der ‚Fremde‘ ist „nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt“ (ebd.) – dies ist wohl einer der berühmtesten Sätze von Simmel über den ‚modernen Fremden‘. Und weiter heißt es:

„Die Einheit von Nähe und Entfernung, die jegliches Verhältnis zwischen Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, dass der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, dass der Ferne nah ist“ (ebd.).

Wichtig ist hier, dass der ‚Fremde‘ *ein Element* der Gruppe ist; er gehört offensichtlich dazu. Dennoch sprechen einige andere Stellen auch dafür, dass Simmel den ‚Fremden‘ als *Nichtmitglied* begreift und die Anschlussfrage eines ‚Nichtmitgliedes‘ an die Gemeinschaft, deren Bestandteil er ja dennoch ist, ins Zentrum seiner Betrachtungen rückt. Die spannungs- und konfliktgeladene Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne (d.h. die Notwendigkeit, in räumlicher Nähe mit jemandem zu leben, der als ‚fremd‘ erscheint) und die Notwendigkeit, ein Nicht-Mitglied in eine Gemeinschaft zu integrieren (ein für moderne Gesellschaften geradezu alltäglicher Fall), interessierten Simmel besonders. Das Wechselspiel zwischen räumlicher Nähe und einer Ferne, die auf Herkunft, Kultur, Einstellungen usw. zurückging, bedeutete, die Akzeptanz und die Ablehnung des ‚Fremden‘ im modernen Alltag miteinander zu versöhnen bzw. entsprechende Kompromisse aushandeln zu müssen. Simmel, der ja auch als Vater der Konflikttheorie gilt, schenkte dieser Notwendigkeit der ständigen Aushandlung besonderes Augenmerk.

Folgt man Simmel, sind solidarische Beziehungen mit einem ‚Fremden‘ lediglich auf einer sehr abstrakten Ebene möglich: Man kann nur jene Eigenschaften mit ihm teilen, die schlechthin bei allen Menschen mehr oder weniger gleich sind. Dabei sind weder die spezifischen Bindungen und Prägungen des ‚Fremden‘ noch solche auf der Seite der Gemeinschaft, in der er als ‚Fremder‘ lebt, relevant. Das Verhältnis zum ‚Fremden‘ ist ausschließlich auf „Gleichheitsmomenten allgemeines Wesens“ (ebd.) aufgebaut. Das Geld, ein abstraktes Tauschmittel, stellte für Simmel neben den Grundrechten ein gutes Beispiel einer solchen allgemeinmenschlichen Verbindung dar. Er vertritt gleichzeitig die logische These, dass die Solidarität auf einer abstrakten bzw. universalmenschlichen Ebene von einem oberflächigeren Charakter sein muss als in den traditionellen bzw. vormodernen lokalen Gemeinschaften der Fall. Allerdings wertet Simmel diese Konstellation als ausgesprochen positiv. Er hebt den Bestand an Grundrechten, die die menschliche Würde des ‚Fremden‘ schützen, hervor und folgert, dass dies wiederum Voraussetzungen für einen Dialog und Förderung seines besseren Verständnisses



schaft. Die Solidarität auf einer abstrakten, universalmenschlichen Ebene ist für Simmel somit die Voraussetzung für eine dialoge Aushandlung mit ‚Fremden‘, die er zugleich als Konfliktprävention begreift. Die ‚Ferne‘ des ‚Fremden‘ ist nach Simmel die paradoxe Voraussetzung für das Aushandeln einer minimalen Nähe (Solidarität) mit ihm.

Simmels Konzeption des ‚Fremden‘ beinhaltet Widersprüche und paradoxe Wechselwirkungen als empirisch evidente und logische Bestandteile. Dies ist bereits einigen Kritikern aufgefallen:

„Zu sehr betrachtete er [Simmel] das Leben als Einheit von Polaritäten und Dualismen, den Streit als eine ‚positive Vergesellschaftungsform‘, in dem Gegensätze nicht immer aufgehoben werden müssen, vielmehr beibehalten werden können“ (Loycke, 1992b, S. 115).

Es müsse ein gemeinsamer Raum, worunter Simmel Toleranz verstand, gefunden werden. Auch später, in seiner inzwischen klassischen Konflikttheorie, bediente sich Simmel immer wieder des Modells einer Wechselwirkung und eines immerwährenden Ringens um eine Balance. Die Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ betrachtete er sogar als „Materie der Vergesellschaftung“. „Wechselwirkung bedeutet nach Simmel, dass aus den individuellen Trägern jener veranlassenden Triebe und Zwecke eine Einheit, eben eine ‚Gesellschaft‘ wird. Denn Einheit im empirischen Sinn ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen“ (Geenen, 2002, S. 39).

Ohne auch nur mit einem Wort auf die Voraussetzungen einer demokratischen politischen Kultur eingegangen zu sein, erarbeitete Simmel Grundvoraussetzungen für einen innergesellschaftlichen, häufig auch konfliktiven Dialog. Er hob die Fähigkeit hervor, dem ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ zuhören und sich auf ihn einzulassen. Die Zuweisung eines rechtlichen Status, der die Unversehrtheit und Anerkennung des ‚Fremden‘ als eines dem Einheimischen ebenbürtigen Menschen garantiert, ist die unabdingbare Voraussetzung für ein demokratisches Miteinander. Für Loycke (1992a) kann in der Simmel-Rezeption kein Zweifel daran bestehen,

„dass der Umgang einer Gesellschaft mit ihren Fremden ein Indikator für ihre Achtung der Würde des Menschen und die Glaubwürdigkeit des von ihr propagierten Demokratieverständnisses ist. Für westliche Gesellschaften ist das Verhältnis zu Fremden eine Herausforderung, denn es wird zum Prüfstein für eine ihrer ursprünglichen Voraussetzungen – der Idee von der Gleichheit der Menschen und ihrem Recht auf Freiheit“ (S. 108).

Doch wohl der wesentlichste Verdienst Simmels liegt darin, dass er „das Ende der Eindeutigkeit“ (Bauman) in seiner Theorie soziologisch fassen konnte. Simmel legte in seiner Geldtheorie, in der Konflikttheorie oder in seinem Modell des ‚Fremden‘ fest, was das moderne Leben für das Individuum und die Gesellschaft bedeutet. Die Metapher des ‚Fremden‘ als „schlechthin Beweglichen“ lässt sich leicht auf das moderne Dasein des Individuums übertra-

gen: Nicht nur der ‚Fremde‘ bzw. das Verhältnis zu ihm erfordern einen beständigen Kompromiss und Konstruktionsakt, sondern auch die eigene Identität ist ebenfalls nichts Unveränderliches. Die Auseinandersetzung mit immer neuen ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘ bringt stets neue Konstruktionsleistungen hervor und wirkt unweigerlich auf das ‚Eigene‘ zurück. Simmel war möglicherweise der erste, der eine soziologische Theorie der modernen Fremdheit vorlegte und sie (1) nicht als Eigenschaft des ‚Fremden‘, sondern als Verhältnis zu ihm definierte und (2) das Verhältnis zu ihm als „beweglich schlechthin“ und als Erfordernis von immer neuem Aushandeln beschrieb. Später widmeten sich viele andere soziologische Ansätze diesem beständigen Konstruieren, in dem das ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘ aufeinander angewiesen und somit verbunden sind; sie werden im nächsten Abschnitt besprochen. Insbesondere möchte ich mit ihrer Hilfe demonstrieren, dass Fremdheit keineswegs auf die Qualitäten des ‚Fremden‘ zurückgeht und immer Ergebnis sozialer Konstruktionsleistungen ist.

### V.2.3. Fremdheit als soziale Konstruktion

Aus dem Prozess der Abgrenzung des ‚Eigenen‘ vom ‚Fremden‘ geht eine Bestimmung, was oder wer ‚fremd‘ sind, hervor. Die Eigenart dieser Bestimmung liegt darin, dass sie, wie bereits gezeigt wurde, immer von temporärem Charakter ist und Veränderungen bzw. dem Wandel gesellschaftlicher Verfassung folgt. So wie die Identität weniger als ein Zustand denn als ein Prozess begriffen wird (vgl. das Kapitel V.1), so ist also auch die mit der Identität zusammenhängende Abgrenzung des ‚Eigenen‘ vom ‚Fremden‘ nie endgültig. Bereits dieser temporäre Charakter der Fremdheit und ihre Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Strukturwandel deutet darauf hin, dass die Bestimmung ‚fremd‘ grundsätzlich *keine Eigenschaften des ‚Fremden‘* zum Ausdruck bringt. Mit anderen Worten: die Zuschreibung ‚fremd‘ stellt keine Information über wahre Eigenschaften des ‚fremden Objekts‘ zur Verfügung. Fremdheit ist damit *relativ*, sie ist von einem spezifischen Standpunkt, nämlich dem des ‚Eigenen‘, abhängig. Erst die *eigene* Definitionsleistung macht etwas *fremd*; darin kommt erneut die enge Verschränkung zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ zum Ausdruck. Wie also die Beziehung zu einem ‚fremden‘ Objekt wahrgenommen und gedeutet – anders ausgedrückt: konstruiert – wird, entscheidet auch über die potenzielle Etikettierung ‚fremd‘. Sie markiert somit die *Beziehung* zum Objekt der Abgrenzung vom ‚Eigenen‘ (d.h. die *Beziehung* zum ‚Fremden‘). Der Umstand, dass Fremdheit relational (d.h. immer Produkt einer Beziehung) ist, bedeutet allerdings auch, dass etwas nur dann als ‚fremd‘ bezeichnet werden kann, wenn zu diesem Objekt erst überhaupt eine Beziehung hergestellt worden ist.

Schäffter bringt die soziale Herkunft der Fremdheit-Konstruktionen auf den Punkt:

„Fremdheit ist daher keine Eigenschaft von Dingen oder Personen, sondern ein Beziehungsmodus, in dem wir externen Phänomenen begegnen. Fremdheit ist ein relationaler Begriff, dessen Bedeutung

sich nur dann voll erschließt, wenn man seine eigenen Anteile in diesem Beziehungsverhältnis mit zu berücksichtigen vermag. Es geht dabei um die Fähigkeit, seine eigene Position und Sichtweise als eine Möglichkeit u.a. zu erkennen und dabei zu sehen, daß das, *was* ich und *wie* ich es als fremd erlebe, sehr wesentlich von meiner eigenen Geschichte abhängt. Fremdheit ist somit ein historisch gebundenes Phänomen. Es ist die jeweilige personale und soziale Identität, die erst die Fremdenartigkeit des Anderen hervorruft“ (Schäffter, 1991b, S. 12).

Auch für Stenger (1997) geht es beim Phänomen der Fremdheit vorrangig um die Rolle des *Zuschreibenden*, der in einer spezifischen Beziehung zu jenem Objekt steht, das es ‚fremd‘ nennt bzw. als ‚fremd‘ attribuiert. Auch laut diesem Autor verweist eine Fremdheit stets auf die Form der Beziehung, die der Zuschreibende gegenüber dem Objekt der Zuschreibung hat bzw. wie er diese wahrnimmt:

„Der wissenschaftliche Beobachter von Fremdheit erkennt diese spezifische Beziehung daran, dass die von ihm Beobachteten sprachliche oder nichtsprachliche Zeichen einer Exklusionsbeziehung herstellen. [...] Die Konstruktion von Fremdheit enthält jeweils zwei Elemente: zum einen die Feststellung eines Unterschiedes [...] und zum anderen eine Bewertung dieses Unterschieds“ (ebd., S. 159).

Das so genannte Thomas-Theorem macht den konstruierten Charakter des ‚Fremden‘ wie ‚Eigenen‘ plausibel: Laut der Auffassung des amerikanischen Sozialpsychologen William Thomas (1863–1947) gibt es die soziale Wirklichkeit nicht von sich aus, sondern nur durch das wechselseitig aneinander orientierte und interpretierte Handeln von Individuen (vgl. Thomas, 1965). Auf dieses horizontal und interaktiv ausgerichtete Verständnis der sozialen Realität und deren Wahrnehmung geht auch der spätere und in der Soziologie wesentlich bekanntere Ansatz von Peter Berger und Thomas Luckmann zurück (vgl. Berger/ Luckmann, 1977/2009). Sie beschrieben in ihrer Wissenssoziologie die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit oder besser: die subjektive *Aneignung* (vgl. Treibel, 2000) der sozialen Wirklichkeit (d.h. Gesellschaft). Wichtig ist dabei, dass mentale Konstruktionen – einer sozialen Situation, eines Gegenübers oder einer Menschengruppe – ein konstitutiver Teil der individuellen *Integration* in die soziale (aber auch physische) Welt sind. Das Resultat der Konstruktionsleistungen stellt soziale Wirklichkeit dar, die für das Individuum einen *Sinn* ergibt und in der es existieren kann. Es ist bemerkenswert, dass diese einen Sinn vergebende Leistung den Konstrukteuren selbst, also den Individuen, meistens unbewusst bleibt und dass ihnen die konstruierte soziale Welt absolut selbstverständlich und „objektiv gegeben“ erscheint. Wichtig, und daher wiederhole ich es nochmals, ist aber, dass eine Konstruktionsleistung immer auch ein Bestandteil sozialer Integration ist.

Offensichtlich haben Fremdheit-Konstruktionen eine *pragmatische*, nämlich politische Bedeutung. Sie wird am deutlichsten, wenn man die Konstruktion von Fremdheit in einen Zusammenhang mit der Konstruktion von Gemeinsamkeit und Ähnlichkeit sowie sozialer Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit versteht. Macht man mit Schäffter (1991b) einen weiteren

systematischen Schritt, so lässt sich sagen, dass die Zuschreibung ‚fremd‘ v.a. zur Konstruktion einer bestimmten sozialen und politischen *Ordnung* beiträgt: „Erfahrungsweisen von Fremdheit, so ‚natürlich‘ sie im einzelnen zunächst auch erscheinen mögen, sind daher Ausdruck von selbstvergessenen Ordnungsleistungen.“ Die jeweiligen Definitionen bzw. die Deutungsmuster der Fremdheit werden „als politisch wirksame unterschwellige Ordnungsleistungen immer dann repressiv, wenn sie sich als natürliche Ordnung verstehen und folglich den ihnen zugrunde liegenden Interessenstandpunkt zu einer objektiven oder universellen Sicht verabsolutieren“ (ebd., 1991b, S. 15). Damit ist die Kategorie der sozialen Ordnung offensichtlich selbst die Frage bzw. das Resultat einer Konstruktionsleistung. Laut Waldenfels (1997b) gibt es so viele Ordnungen wie Fremdheiten – und umgekehrt, denn Ordnungen variieren immer in bestimmten *Grenzen*, die Dazugehöriges (‚Eigenes‘) von Nichtdazugehörigem (‚Fremden‘) trennen. In verschiedenen Sphären der Lebenswelt (oder auch in verschiedenen Lebenswelten) herrschen bzw. lassen sich verschiedene soziale Ordnungen herstellen. Folglich müsste es mindestens genauso viele unterschiedliche Fremdentypen wie auch soziale Ordnungen bzw. Grenzziehungen geben.

Es liegt auf der Hand, dass die konstruierten Fremdheiten und soziale Ordnungen zu Wesensmerkmalen soziologischer Untersuchungsgegenstände gehören. In seiner sozialanthropologisch angelegten Studie zur modernen Gewalt kommt Elwert zu folgendem Schluss:

„Jede menschliche Gesellschaft hat Institutionen zum Umgang mit fremden Individuen, anderen Gesellschaften und neuen Ideen. Diese Kontaktinstitutionen des Anknüpfens an ‚das Fremde‘ dienen dem Austausch von Gütern, der Aufnahme fremder Menschen und der Übernahme neuer Ideen. Jede menschliche Gesellschaft geht mit einer Vielfalt von Handlungsoptionen um. Das ist Normalität. Menschliche Gesellschaft ohne interne Heterogenität ist nicht denkbar. Die institutionell geregelte Nutzung der Vielfalt gehört zum notwendigen Inventar menschlicher Gesellschaften. In der Ausprägung unterscheiden sie sich“ (Elwert, 2002, S. 324).

Es ist eine Binsenweisheit, dass moderne Gesellschaften aktuelle Herausforderungen nicht immer sofort bewältigen. Es gibt denn auch keine einheitliche, einzig mögliche Konstruktionslösung des ‚Fremden‘. Die geschichtlichen und kulturellen Prägungen, aktuelle politische Gegebenheiten usw. entscheiden über die jeweiligen Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ wie auch über die herrschenden Formen der sozialen Integration. Für die traditionellen, *vormodernen* Auslegungen von Fremdheit war u.a. charakteristisch, den ‚Fremden‘ als Eindringling in eine bestehende, stabile Ordnung zu sehen, die gefährdet wird und wiederherzustellen ist. Diese Sichtweise gilt aber längst als anachronistisch (Hellmann, 2003). Alle Formen *moderner* Fremdheit haben zumindest ein Merkmal gemeinsam: Sie ist jedenfalls ein gegenseitiges und kommunikatives Problem geworden, das diskursiv die bestehenden sozialen Ordnungen herausfordert bzw. hinterfragt.

In ihrer „Soziologie des Fremden“ greift auch Geenen (2002) die These auf, dass Formen bzw. Konstruktionen des ‚Fremden‘ mit bestimmten gesellschaftlichen Differenzierungsfor-

men zusammenhängen. Die funktionale Ausdifferenzierung der Teilsysteme als dominante Form der soziologischen Beschreibung der modernen Gesellschaft hat zur Folge, dass in jeder der so genannten „Sinnprovinzen“ (A. Schütz) spezifische Formen von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ gibt. So ist z.B. der amerikanische Soziologe einem deutschen Soziologen weniger fremd als der deutsche Bischof.<sup>35</sup> Die Nichtzugehörigkeit des ‚fremden‘ amerikanischen Soziologen verliert an pragmatischer Relevanz. Der ‚Nichtzugehörige‘ (amerikanischer Soziologe) ist vertraut und der ‚Unvertraute‘ (deutscher Bischof) zugehörig: Die Zugehörigkeit und Vertrautheit sind also nicht mehr wie im Projekt des Nationalstaates inbegriffen ursprünglich unbedingt direkt miteinander verbunden (Stenger, 1997).

Mit den zunehmend als konstruiert erkannten Differenzen beschäftigt sich auch Radtke (1991), der auch ein „Lob der Gleich-Gültigkeit“ (Titel seines Werkes) ausspricht. Die von ihm ausgerufene gelebte Gleichgültigkeit soll gewährleisten, dass die auf die Herkunft bezogenen Unterschiede nicht mehr eine Ressource für die Diskriminierung darstellen. Indirekt rufen auch Gray (1997) oder etwa Stichweh in seinem Beitrag „Der Fremde – zur Soziologie der Indifferenz“ (1997) zur Gleichgültigkeit auf. Radikalisiert man dieses ‚Gebot der Gleichgültigkeit‘, sollte es rechtlich keinen Unterschied ausmachen, ob man als Tourist oder Gastprofessor in der Fremde weilt oder ob man schlechthin keine Heimat mehr hat. Der idealistische Vorschlag von Radtke und Gray zielt darauf ab, die Frage der Sicherheit der eigenen (ursprünglichen und erworbenen) formalen Zugehörigkeit ganz aufzuheben.

Die Ansätze von Radtke oder Gray stellen sicherlich extreme theoretische Konstruktionen des ‚Fremden‘ dar, die für die soziale Gegenwart (noch) mehr oder weniger utopisch aussehen. Sie verlangen nämlich eine grenzenlose Ausweitung und Generalisierung der Fremdheit – und damit paradoxerweise ihre Aufhebung: Die postmoderne Gesellschaft soll Fremdheit als Sonderstatus gar nicht mehr kennen, weil *alle* potenziell ‚fremd‘ werden. So wie auch die radikale Auffassungen der Identität sie als ständig in Veränderung sehen (vgl. V.1.), ohne dass noch ein konstantes Fundament zu erkennen wäre, so tendieren auch die radikalen Auffassungen der ‚Fremdheit‘ dazu, sie als allgemeinemenschliche und jedes Individuum betreffende *gleiche Qualität* zu konstruieren. In Simmels Begrifflichkeit werden alle zu Gästen, die von irgendwo gekommen sind und bleiben. Eine indirekte Kritik an solchen radikalen Fremdheit-Auffassungen, die auf die Aufhebung des ‚Fremden‘ bzw. jeglicher Differenz abzielt, spricht z.B. Waldenfels (1997a) aus: Das ‚Fremde‘ „zeigt sich uns erst, wenn es sich uns entzieht“ (S. 73). Indirekt beschuldigt er solch radikale Positionen eines die Realität verkennenden Denkens: „Doch der imposante Gedanke eines umfassenden Dialogs, zu dem alle in glei-

<sup>35</sup> Die Alternative zu dieser funktionalen Form der sozialen Differenzierung nennt man demgegenüber seit Durkheim segmentär oder territorial, sie basiert im Wesentlichen auf der Unterscheidung zwischen ‚Hiesigen‘ und ‚Nicht-Hiesigen‘. Die territoriale Unterscheidung setzt ‚eigen vs. fremd‘ mit ‚einheimisch vs. hinzugekommen‘ gleich (Stichweh, 1997). Nach Hellmann (2003) passt die Trennung zwischen den ‚Eingesessenen‘ und ‚Zuge-reisten‘ nur noch zum uralten Mythos der ‚ursprünglichen Zugehörigkeit‘.

cher Weise Zugang haben und in dem alles, wenigstens auf die Dauer, in gleicher Weise zur Sprache kommen kann, gehört zu den Illusionen eines Totalitätsdenkens“ (ebd., S. 72).

Im Einklang mit dieser Kritik steht die von Hellmann (2003) ausgesprochene Befürchtung einer „möglichen Verlust jeder Art von Fremdheitserfahrung für die zukünftige Menschheit“ (S. 4). Diese Befürchtung halte ich aus folgendem Grund für angebracht: Grays oder Radkes Ansätze gehen von einem Verständnis des ‚Fremden‘ aus, das ihn als unnötige bzw. gefährliche Störung der stabilen (stabil bleiben sollenden) sozialen Ordnung sieht und/oder soziale Konflikte mit diesem ‚Fremden‘ vermeiden möchte. Sie erkennen die gesellschaftlichen Entwicklungspotenziale nicht, die in der (und sei es konfliktiven) Herausforderung durch die ‚Fremden‘ stecken. Der ‚Fremde‘ kann durchaus als ‚Motor der Selbstreflexion‘ bezeichnet werden. Auch seine aktive Rolle im Prozess der Modernisierung ist unbestreitbar. Es war Simmel, der den Konflikt mit dem ‚Fremden‘ als eine der wichtigsten Vergesellschaftungsformen betrachtete (vgl. V.2.2.).

Ähnlich wie Ray oder Radtke argumentieren Autoren, die Konstruktionsleistungen von Fremdheit nicht nur mit der jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Struktur verbinden, sondern v.a. auf den Grad der gesellschaftlichen Flexibilität zurückführen. Von den Fremdenbildern einer Gesellschaft und der darin gültigen Konstruktionen des Umgangs mit der Fremdheit lässt sich somit auf ihre *Veränderungschancen* schließen. Auch Waldenfels erkennt, dass der ‚Fremde‘ eine Veränderung bzw. lehrreiche Anpassung an die Realität veranlasst:

„Erst im 18. und 19. und vollends im 20. Jahrhundert dringt das Fremde in den Kern der Vernunft und in den Kern des Eigenen ein. Die Herausforderung durch ein radikal Fremdes bedeutet, daß es keine Welt gibt, in der wir völlig heimisch sind, und daß es kein Subjekt gibt, das Herr im eigenen Hause wäre“ (Waldenfels, 1997a, S. 66).

Von einem ähnlichen Standpunkt aus argumentierten Adorno (1962) oder Sauerland (2005), wenn sie im Sinne der individuellen und gesellschaftlichen Emanzipation, verstanden auch als Weiterentwicklung, auf einer Identität bestehen, die grundsätzlich uneinheitlich und unvollendet ist und sich v.a. *zwischen* dem ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ bildet. Adornos radikalen Gesellschaftsentwurf, wie man ohne Angst verschieden sein kann, fasste Müller-Doohm folgendermaßen zusammen: Beim Anderssein gehe es nicht nur um verschiedene Subjekte untereinander,

„sondern [um] Heterogenität innerhalb der Person. Es gilt, die Individuen trotz des sozialen Gebots der Identitätsbildung, als in sich widersprüchliche Wesen zu begreifen. Ihr Vermögen zur Uneinheitlichkeit ist ein Zeichen der Freiheit. Sie manifestiert sich in der Autonomie gegen die eigene Identität als einem durchaus historisch kontingenten kulturellen Konstrukt. [...] Adornos Konzept lebt von der andauernden Spannung der Gegensätze; deren Beseitigung kann keineswegs Ziel und Ergebnis einer zukünftigen Gesellschaft sein. Denn die von ihm durchaus angestrebte Versöhnung der Differenz im

Allgemeinen ist nicht gleichbedeutend mit ihrer definitiven Auflösung. Es soll stattdessen im Geschichtsprozess gelingen, aus der Idee der Verschiedenheit heraus die Einheit des Zusammenlebens in Freiheit zu gestalten. Das Positive ist die Erfahrung der Differenz [und die] Offenheit für die unreglementierte Erfahrung“ (Müller-Doohm, 1997, S. 393f).

Wie später (vgl. Kapitel V.3.) deutlicher zu zeigen sein wird, sind diese Auffassungen des ‚Fremden‘, die ihn sehr wohl ‚behalten‘ und nicht durch die absolute Ausdehnung der Fremdheit auf alles und alle auflösen möchten, mit dem *demokratischen* Ideengut und seinem Wertekodex kongenial. Auch dort herrscht eine besondere Würdigung des *Zwischenraumes*.

Mit anderen Worten: wahres Verstehen geschieht nicht durch Entwürfe, die auf Aufhebung und Aneignung abzielen (also nicht *jenseits* des ‚Fremden‘), sondern in seiner bewussten Beibehaltung und einer Auseinandersetzung mit ihm. Die Vorstellung, dass man sich von einem wahrgenommenen ‚Fremden‘ befreien könne, erweist sich zunehmend als rhetorisches bzw. ideologisches Projekt, welches das ‚Fremde‘ genauso wie (letztlich) das ‚Eigene‘ gefährdet und der sozialen Entwicklung im demokratischen Sinne im Wege steht. Die in diesem Projekt aufgehobenen Konstruktionen des ‚Fremden‘ sind insofern *autark*, als sie darauf abzielen, die „Möglichkeit der Negation des Eigenen“ zu beseitigen, „wenn schließlich nur noch das ‚Eigene‘ existiert und für das Universum gehalten wird, weil zuvor alles Fremde aus ihm eliminiert wurde“ (Geenen, 2002, S. 153). Mit erheblich höherem Entwicklungspotenzial verbunden wäre die Anerkennung der gegenseitigen paritätischen Verschränkung und die Zuwendung dem Raume *zwischen* ‚eigen‘ und ‚fremd‘, denn „Unvertrautheit ist auch eine potentielle Ressource der Erkenntnisgewinnung“ (Münkler/Ladwig, 1997, S. 35) und Vervollkommnung des ‚Eigenen‘ (vgl. Waldenfels, 1997b; Gadamer, 1965; Sauerland, 2005). Laut Waldenfels werden hinter den konstruierten Fremdenbildern immer die Schatten einer Politik des ‚Fremden‘ sichtbar, die in den hoch industrialisierten Ländern inzwischen zum politischen Alltag gehören. Zu dieser Politik gehört es demnach auch, den genannten Zwischenraum, „wo das Fremde uns selbst in unserer Eigenheit in Frage stellt“ (Waldenfels, 1997a, S. 67), zu öffnen und zu gestalten.<sup>36</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Zerlegung der wahrgenommenen Umwelt in ‚eigen‘ oder ‚fremd‘ nichts über die Eigenschaften der jeweiligen ‚Fremden‘ verrät: sie ist ein Ausdruck der innergesellschaftlichen Beziehungen. Diese werden stetig neu strukturiert und folgen so (auch) dem gesellschaftlichen Wandel. Wie konkret die Beziehungen zum ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ in einem spezifischen Moment konstruiert sind, stellt ein wichtiges Charakteristikum einer Gesellschaft dar und eröffnet unter anderem auch den Zugang zur Untersuchung der darin vorherrschenden Formen der sozialen Integration und ihrer politischen Kultur. In der Folge soll skizziert werden, mit welchen konkreten Problemstellungen die Bezie-

<sup>36</sup> Mehr zum demokratischen Verständnis des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ im Kapitel V.3.

hung zu ‚Fremden‘ in modernen bzw. postmodernen Gesellschaften die Letzteren konfrontieren.

#### **V.2.4. Moderne Fremdheit: Das Ringen um überzeugende Modelle sozialer Integration**

##### *V.2.4.1. Ambivalente Vorstellungen von Zugehörigkeit*

Um das Wesen des Konstruktes Fremdheit besser erfassen zu können, schlägt Bauman (1991) vor, sie in einem Gedankenexperiment zunächst einmal zwei vertrauteren Gestalten gegenüberzustellen, nämlich Freund und Feind. Vor dem Hintergrund dieser wesentlich bekannteren Dichotomie wird die Eigenart des ‚Fremden‘, der sich, so Bauman, konträr zu *beiden* Polen „Freund“ und „Feind“ stellt, besonders deutlich. Als ‚Feinde‘ definiert Bauman dabei jene, die ausdrücklich bekämpft werden und denen gegenüber jegliche moralische Verantwortung abgelehnt wird. Feind und Freund sind zudem in ihrem Verhältnis zum Subjekt, d.h. in ihrer „Polung“ der Beziehung zu ihm (also positiv oder negativ), immer klar und daher weitgehend vorhersagbar. Ganz anders verortet er dagegen die ‚Fremden‘: Sie sind v.a. durch Undurchsichtigkeit gezeichnet und wie das ‚entzauberte Weltbild‘ diffus und ambivalent, bieten also eine relative Vielzahl an Interpretationsmöglichkeiten an und stellen eine kognitive Herausforderung für das menschliche Klärungsbedürfnis dar. Es ist ebenfalls nicht ersichtlich, ob sie bekämpft werden müssen und dürfen (und wenn, dann wofür) und ob man mit ihnen die gleichen moralischen Standards teilt. Auch Oevermann (1983) spricht von einem „neutralen“ Typus des ‚Fremden‘ (S. 284), denn in der Situation der gleichzeitigen massenhaften Anwesenheit von Gesellschaftsmitgliedern an einem Ort (so in den modernen Städten) wird es unmöglich, länger mit der traditionellen Unterscheidung von Freund und Feind zu operieren. „Neutral“ ist der Fremde auch, so Geenen (2002), weil „in der idealtypisch vollständig funktional differenzierten Gesellschaften jeder jedem fremd“ ist (S. 368) und damit auch gleichermaßen distanziert bzw. indifferent bleibt – eben ohne eine eindeutige Polung der Beziehung. In einer solchen idealtypischen modernen Gesellschaft kann man Menschen, ihrem „Äußeren kein Status, kein Statusunterschied [anmerken] oder vielmehr: Jede Interpretation ohne Kommunikation steht auf ungewisser Grundlage“ (ebd.).

Die beiden wichtigsten Unterschiede des ‚Fremden‘ zu den traditionell verständlicheren Typen „Freund“ und „Feind“ sind also (1) sein unklares, nicht von vornherein definiertes Verhältnis zum Subjekt und die Pluralität der Beziehungsmöglichkeiten (statt sich auf Freund-Feind-Dichotomie zu beschränken) und (2) die Tatsache, dass seine Zuordnung (d.h. künftige Inklusion oder Exklusion), für wie lange und auf welcher Basis auch immer, *kommunikativ, verhandelbar* und damit relativ, flexibel und temporär ist. Darüber hinaus impliziert der zu-



letzt genannte Umstand, nämlich dass der Status des modernen ‚Fremden‘ per se kommunikativ ist, auch, dass man sich zunächst einmal auf ein *grundsätzlich kommunikatives Verhältnis* mit ihm einlassen muss. In diesem kommunikativen Moment des ‚Fremden‘ sehen die meisten Autoren die Quelle für die moderne soziale Integration, Integration und Zusammenhalt *durch Kommunikation* (vgl. dazu mehr unten). Dass ausgerechnet diese These der Sozialwissenschaften ein Zeitgenosse des technischen Kommunikationszeitalters wurde, ist wohl kaum erstaunlich. Hier ist allerdings nicht der Ort, diese zeitgenössische Verwandtschaft näher zu analysieren.

Nach Bauman trägt der ‚Fremde‘, das Kind moderner Ambivalenzen, erheblich zur Undurchsichtigkeit der neuen sozialen Ordnung bei. Indem er den vertrauten Antagonismus zwischen ‚Freund‘ und ‚Feind‘ konterkariert, relativiert er die traditionelle Vergesellschaftung, d.h. die klaren Grenzen der traditionellen Gemeinschaften und die klaren Regeln des Handelns. „Der Gast, der bleibt“ (in Simmels Terminologie), indem er eben *als ‚Fremder‘* bleiben kann, missachtet die überlieferten Regeln und Einordnungen. Und da die traditionelle ‚geprüfte‘ Freund-Feind-Dichotomie hier praktisch nicht weiterhilft, bedurfte es einer neuen spezifischen politischen Lösung, um eben das Problem des ‚Fremden‘ und nicht das der Feinde anzugehen. Zu dieser Lösung wurde der Nationalstaat. Nicht unbestritten ist allerdings seine Forderung nach Assimilation der ‚Fremden‘, die als Zeichen der Toleranz ihnen gegenüber gilt: Wörtlich bedeutet „Assimilation“ (was aus der Biologie kommt und dort Inkorporierungsprozesse meint) „gleich machen“. Offensichtlich kommen hier die neuartige Betonung der Uniformität sowie die Tatsache zum Ausdruck, dass Nationalstaaten sich auf kollektiv aufrecht erhaltene gemeinschaftliche Lebensstile angewiesen sehen.

Baumann (1991), der ebenfalls Fremdheit auf das Phänomen des Nationalstaates bezieht, sieht in diesem Zusammenhang eine spezifische Intoleranz der Nationalstaaten gegenüber der Differenz und unterstreicht, dass Assimilation anders ist als Austausch und Mischung von Kulturen. Er plädiert für eine Indifferenz der Nationalstaaten gegenüber kulturellem und ethnischem Pluralismus, was wiederum die Situation einer spezifischen ‚Neutralität‘ der Fremdheit aufrechterhalten würde. Auch Ottomeyer (1991) und Nassehi (1995) verbinden das theoretische Verständnis des ‚Fremden‘ im modernen Zeitalter hauptsächlich mit dem Phänomen des Nationalstaates und weisen darauf hin, dass nationalstaatliche Ideologie ein sehr ambivalentes Fremdverständnis aufweist: Sie kennt unter ‚Fremden‘ sowohl Mitglieder als auch Nicht-Mitglieder. Der bloße Status ‚fremd‘ ist somit wenig aussagekräftig, da er noch nicht eindeutig angibt, ob es sich hierbei um eine Person handelt, die aus dem Kreis der Mitglieder ausgeschlossen wird. Es ist auch nicht klar, unter welchen Bedingungen sich die ‚fremde‘ Person den Mitgliedern ‚anschießen‘ darf. Die moderne soziale Integration lässt jedenfalls zu, dass sich ‚Fremde‘ sowohl ‚draußen‘ wie auch ‚drinnen‘ befinden.

Vor dem Hintergrund des ambivalent definierten ‚Fremden‘ des Nationalstaates bieten Münkler und Ladwig (1997) im Sinne einer Phänomenologie des Fremdverstehens an, zwi-

schen *sozialer* und *kultureller* Fremdheit zu unterscheiden. Sie erklären, dass diese Differenzierung auch die realiter existierenden unterschiedlichen Umgangsformen mit ‚sozial‘ und ‚kulturell‘ ‚Fremden‘ besser zu erkennen hilft. „Durch die Zuschreibung von Fremdheit wird die Distanz zwischen sozialen Einheiten oder zwischen Angehörigen dieser Einheiten hervorgehoben. Diese Bedeutungsdimension nennen wir soziale Fremdheit“, so die Autoren (S. 15). Sozial ‚fremd‘ ist demnach jemand, der bestimmte Mitgliedschaftskriterien nicht erfüllt und einer Distanzierung bis zum Ausschluss unterliegt. Mit anderen Worten: Man wird „zum [sozialen] Fremden gemacht, weil man mangels bestimmter Merkmale als nicht-zugehörig qualifiziert wird“. Während es bei sozialer Fremdheit um die „Leitdifferenz von Inklusion und Exklusion in Bezug auf ein bestimmtes Kollektiv geht, haben wir es bei kultureller Fremdheit mit der Leitdifferenz von Vertrautheit und Unvertrautheit in Bezug auf ein bestimmtes Wissen zu tun“ (Hellmann, 2003, S. 5). Die ‚kulturelle Fremdheit‘ stellt also ein Phänomen dar, dessen Konturen wesentlich schwieriger genau anzugeben sind. Wichtig ist an dieser Stelle aber zunächst einmal, dass man in beiden Fällen zum ‚Fremden‘ *gemacht* wird, weil man mangels bestimmter Merkmale als nicht zugehörig wahrgenommen bzw. (politisch) qualifiziert wird.

Die Autoren weisen darauf hin, dass ‚soziale Fremdheit‘ in der Gegenwart ein temporärer Begriff bzw. keine konstante Zuschreibung ist, da entsprechende Kriterien immer wieder politisch neu verhandelt und festgelegt werden. Selbst bei askriptiven Merkmalen wie Geschlecht oder Alter ist Mitgliedschaft heute ein zunehmend kommunikatives Phänomen, denn Zugehörigkeit ist „immer das Resultat kommunikativer Aushandlungsprozesse“, so Münkler/Ladwig (1997, S. 15). Damit ist jemand ‚sozial fremd‘, der als nicht zugehörig etikettiert wird, der es aber gleichzeitig unter bestimmten neuen Bedingungen werden könnte. Ein ‚sozial Fremder‘ hätte eine Aussicht auf Mitgliedschaft.

Der Unterschied zwischen dem sozialen und kulturellen ‚Fremden‘ basiert auf der Feststellung, dass kollektive Gebilde (z.B. Staaten) und kognitive Ausstattung bzw. Wissensvorräte von Menschen nicht mehr aufeinander bezogen sind. Angehörige verschiedener Kollektive (z.B. Inhaber unterschiedlicher Staatsangehörigkeiten) können durchaus sehr ähnliches oder gar identisches Wissen teilen – man denke an das oben aufgeführte Beispiel mit einem deutschen und einem amerikanischen Soziologen und den Begriff der ‚Sinnprovinz‘. Bei der ‚kulturellen Fremdheit‘ ist „das Differenzkriterium nicht direkt Mitgliedschaft in einem formalen Sinne, sondern Teilhabe an einem gemeinsamen Wissensrepertoire“ (ebd.). Dieses kann man offensichtlich nicht auf dem gleichen Weg erwerben wie die Mitgliedschaft (Staatsangehörigkeit). Die ‚kulturelle Fremdheit‘, so Waldenfels (1997b) und auch Hellmann (2003), ist logischerweise wesentlich unzugänglicher als die soziale und ließe sich eben nicht ohne weiteres aneignen; angesichts der ‚kulturellen Fremdheit‘ bleibt man „sozusagen ganz bei sich“ (Waldenfels, 1997b, S. 10). Sprachen lassen sich natürlich erlernen; viel schwieriger ist das hingegen mitunter mit dem tief verwurzelten kulturellen Hintergrund: So können Deutsche die ja-

panische Sprache lernen, aber nicht selbst Japaner werden. Selbst japanische Staatsangehörigkeit („japanische Mitgliedschaft“) ließe sich möglicherweise durch einen bürokratischen Akt erwerben, nicht aber das jedem Japaner zur Verfügung stehende tief verwurzelte Vertrautheitswissen. Damit ist jemand „kulturell fremd“, der als zugehörig etikettiert wird, der aber jene tief verwurzelte Fremdheit aufweist, die unter keinen späteren neuen Bedingungen „überwunden“ werden könnte. Ein „kulturell Fremder“ hätte somit keine Aussicht, irgendwann nicht mehr als „kulturell Fremder“ wahrgenommen zu werden, selbst wenn er als Mitglied („sozial zugehörig“) akzeptiert ist.

Beide Formen der Fremdheit sehen einen toleranten Umgang mit dem „Fremden“ vor. Im Falle der „sozialen Fremdheit“ sind es die formalen Kriterien der Mitgliedschaft, die so geändert werden können, dass der vorliegende Fall der „sozialen Fremdheit“ nicht mehr aus dem Kreis der Mitglieder ausgeschlossen werden muss. Im Falle der „kulturellen Fremdheit“ sind es vielmehr die nicht formalen gesellschaftlichen Deutungsmuster, die es erlauben, „kulturelle Fremdheit“ zu tolerieren bzw. zu respektieren. In diesem Zusammenhang kritisiert Stichweh (1997) gesellschaftliche und politische Ordnungen, in denen allein die „soziale Fremdheit“ regiert und das Fremdverständnis auf ein formales bzw. binäres Kriterium reduziert ist, nämlich Mitgliedschaft und Nicht-Mitgliedschaft. Ähnlich argumentiert Hahn (1997), der sich gegen das gängige Verständnis der „sozialen Fremdheit“ als zugehörig vs. nicht zugehörig ausspricht. Soziale Klassifikationen, so Hahn, können demgegenüber mehrstellig sein; ein mehrfach gestufter Mitgliedschaftsstatus, der Inklusion und Exklusion im Verhältnis zu einem Sozialsystem gradualisiert, soll möglich sein. Diese Autoren betonen samt und sonders den großen Wert der „nicht zu überwindenden“ „kulturellen Fremdheit“ für die soziale Entwicklung und die soziale Integration. Solche Überlegungen folgen der antiautoritären und kritischen Tradition, nämlich der Auffassung, dass Fremdheit ein möglicher Hort der Widerständigkeit ist und „die Hoffnung auf einen unverlierbaren Rest an Freiheit und Differenz“ verkörpert (Münkler/Ladwig, 1997, S. 36).

#### V.2.4.2. *Der nicht mehr offensichtliche Zusammenhalt*

Aus obigen Ausführungen wird ersichtlich, dass die hauptsächliche Problematik des modernen „Fremden“ im Gegensatz zum Umgang mit einem Freund oder Feind darin besteht, dass auch „Fremde“ dazugehörig bzw. Mitglieder werden dürfen. Sie dürfen es, weil ihre Integration mit einer prinzipiellen Toleranz gegenüber Abweichung des „Fremden“ von den wie auch immer gearteten „eigenen“ Normen und Vorstellungen vom Leben einhergeht. Diese Toleranz stützt sich auf eine moderne kognitive Umstrukturierung und ein „entzaubertes“ Weltverständnis. Der Vielfalt der *dazugehörigen* „Fremden“ wirft aber die Frage nach sozialer Integration auf: Bedroht die Vielfalt der Lebensentwürfe und geltender normativer Vorstellungen die gesellschaftliche Kohäsion? Wie viel Vielfalt kann toleriert werden, ohne dass der so-

ziale Zusammenhalt lediglich nominal besteht? In den Worten des in der phänomenologischen Tradition stehenden Wissenssoziologen Peter L. Berger geht es um die Suche nach der „Formel für [...] Separation und Diversifikation“ (1997, S. 583).

Die bisher bekannten Konzeptionen sozialer Integration setzten als Bedingung immer ein konstantes gemeinsames, zementierendes Element voraus, etwa geteilte Werte und Normen oder Macht und Herrschaft; letzteres geht auf Thomas Hobbes zurück und ist deshalb vorzugsweise in politikwissenschaftlichen Ansätzen zu finden (Berger, 2004, S. 101). Insgesamt misst Berger diesem Modell – und v.a. der Vorstellung einer sozialen Integration durch geteilte Werte und Normen, einer Denkrichtung, bei der Emil Dürkheim und seinen Schülern am Anfang standen und „die ja nicht nur in der Soziologie von Talcott Parsons, sondern etwa auch in der Sozialphilosophie von Habermas eine prominente Stellung einnimmt“ (ebd., S. 101) – sehr viel Bedeutung bei. Ohne „kollektives Gewissen“ (Berger, 1997, S. 583) sind Gesellschaften für Berger nicht lebensfähig, und diese Vorstellung ist für ihn auch im Hinblick auf die gegenwärtigen demokratischen postindustriellen Gesellschaften gültig.

Darin unterscheidet sich Berger von einigen anderen Denkern, die die These vertreten, dass in der modernen pluralistischen Welt ein solches konstantes substantielles einheitliches Fundament nicht mehr denkbar ist. Sie schlagen dagegen vor, die formalen Verfahren, wie z.B. die demokratischen oder rechtlichen Verfahren als diejenigen minimalen basalen Mechanismen anzusehen, die die Gesellschaften (noch) zusammenhalten. Berger übt deutliche Kritik an diesem Modell: Die Funktionstüchtigkeit der formalen Strukturen ist an einem bestimmten so genannten Normalfall gebunden, und die Normalität bedeutet „eine wirtschaftlich wohlhabende Gesellschaft ohne unmittelbare externe oder interne Bedrohung ihrer politischen Stabilität“ (ebd., S. 585). Ein solcher Normalzustand ist selten von langer Dauer, und in jeder Krisen- bzw. Umbruchsituation (die im Zuge ‚normaler‘ sozialer Entwicklung zu erwarten sind) bedarf es ein System von Normen, das die Gesellschaft zusammenhält.

Nach Berger (2004) wird die soziale Integration durch wachsende Autonomie der Individuen und Mobilität des modernen Lebens, also durch Faktoren, die ja gerade desintergrierend wirken, weder selbst geschwächt noch als soziologische Frage weniger interessant. Mit steigendem Modernitätsgrad einer Gesellschaft und dem Herauslösen der Individuen aus „herkömmlichen“ Bezügen, die Berger „Gemeinschaften des Ortes und der Abstammung“ nennt, steigt im Zuge der Individualisierung bekanntlich die „Vielfalt von Bezugs- oder Orientierungspunkten“ (ebd., S. 99) (d.h. also *Erkenntnisperspektiven*). Berger erklärt aber, dass durch die so genannte moderne Entstandardisierung der Lebensformen neue Integrationsformen entstanden sind, die er als eine *notwendige zusätzliche* Quelle der Integration, eine Art Korrektur des ‚klassischen Modells‘ begreift. So stellt er Überlegungen an, welche individuellen Kompetenzen der selbständigen Lebensgestaltung denn v.a. notwendig wären, wenn man „heute eben nicht mehr mit der gleichen Wahrscheinlichkeit wie noch vor drei oder vier Jahrzehnten damit rechnen [kann], dass sein oder ihr in etwa gleichaltriges Gegenüber sich in einer ähnli-

chen Lebenssituation befindet“ (ebd., S. 109), und kommt zum logischen Schluss, dass dies höhere soziale Sensibilität und Empathie sein müssten.

Die wachsende Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit der Empathie und Toleranz erklärt Berger zu den neuen ‚zusammenhaltenden Kräften‘ und unterstreicht, dass diese neue Art der gesellschaftlichen Integration, die man Integration durch Individualisierung nennen kann, nichts mehr als eine notwendige zusätzliche Form der sozialen Integration bilde. Berger will dem Ansatz geteilter Normen und Werte treu bleiben und warnt ausdrücklich davor, sein Modell der ‚zusätzlichen Integration‘ als eine „Fundamentalternative zu Integration durch Herrschaft oder geteilte Werte“ (ebd.) zu verstehen. Vor dem Hintergrund der These, dass gemeinsame geteilte Normen und Werte nach wie vor maßgeblich für den gesellschaftlichen Zusammenhalt verantwortlich sind, stellt sich aber die berechtigte Frage, wie sich Menschen empathisch bzw. solidarisch verstehen sollen, wenn sie sich in völlig unterschiedlichen Lebenslagen befinden, mit völlig unterschiedlichen Lebensentwürfen mental ausgestattet sind, wenn sie also nichts oder kaum etwas miteinander teilen?

Mit seinem Modell geht Berger einerseits auf die neuen offensichtlich spürbaren Anforderungen an moderne Individuen ein; andererseits setzt er systematisch die menschliche *Grundfähigkeit* des Nachvollziehens und Akzeptierens des ‚*Fremden*‘ voraus. Zu den „Grundlagen von Kommunikation“ rechnet Berger auch Missverständnisse, doch diese könnten, weil sie „immer wieder weitere Kommunikation anstoßen“, ebenfalls zur Integration beitragen. Für ihn schließen sich „klassische‘ bzw. ‚einfach‘ moderne, wert- oder herrschaftsvermittelte Formen sozialer Integration einerseits, ‚reflexiv‘ moderne, mobilitäts- oder bewegungsbedingte Integrationsmodi andererseits“ keineswegs aus (ebd.). Allerdings bezeichnet er sein Modell selbst als „paradoxen Modus sozialer Integration“ (ebd., S. 109), da seine neue zusätzliche Quelle der Integration auf gänzlich anderen Prinzipien aufgebaut ist als der vorherrschende Modus.

Berger's Arbeiten sind charakteristisch für gegenwärtige theoretische Bemühungen der Soziologie, ein Modell sozialer Integration zu finden, das der postmodernen Gegenwart Rechnung trägt und dennoch überzeugend ein zementierendes Element – oder einen Mechanismus – innerhalb der Gesellschaften vorführen kann. Berger, aber auch zahlreiche andere Autoren verfallen schließlich auf das Element der Kommunikation, d.h. einen neuen und im Kommunikationszeitalter wohl unumgänglichen Modus sozialer Integration. Er stellt zwar den Umgang mit dem ‚Fremden‘ ins Zentrum der Aufmerksamkeit der soziologischen Theorie spart jedoch die Frage nach den *gemeinsamen Grundlagen* für die Kommunikation mit (oder unter) den ‚Fremden‘ aus bzw. kann sie nicht beantworten. Und so sehr Berger überzeugt ist, dass nur im Phänomen der grenzenlosen Kommunikation aller mit allen nach neuen Quellen sozialer Integration zu suchen ist, so sehr übt er systematische Kritik an einer Vorstellung von sozialer Integration, die keine Schranken und Grenzen kennt.

Ins Zentrum seiner kritischen Überlegungen stellt er den Begriff ‚Wahl‘, der neben ‚Kommunikation‘ ein Schlüsselbegriff der meisten demokratischen postmodernen Gesellschaften ist. Berger verweist darauf, dass ‚Wahl‘ ursprünglich ‚Ketzerie‘ bedeutete, und beschreibt die Gegenwart als eine Epoche des ‚ketzerischen Imperativs‘, da die Zahl an Dingen, die per Wahl entschieden werden sollen, beinahe unbegrenzt ist. Dies ist ohne Zweifel eine weitere Folge der Individualisierung. Menschen lernen heute, dass es zunehmend keine Grenzen mehr gibt, weil das organisierende Prinzip der Gegenwart die Subjektivität ist. Mit Worten von Ritter (2008): „Das einzelne, sich selbst entwerfende Subjekt [entwirft] aus sich heraus in einem Akt der Selbstreflexion die Welt, Sinnhaftigkeit, normative Prinzipien und Legitimität“ (S. 68). Individuelle Biographien werden heute aus traditionellen Vorgaben zunehmend herausgelöst und als Aufgabe an das Handeln jedes einzelnen gelegt. „Die Anteile der prinzipiell entscheidungsverschlossenen Lebensmöglichkeiten nehmen ab, und die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie nehmen zu“ (Beck/ Beck-Gernsheim, 1990, S. 12). Für Berger ist Erkenntnis nur in Verbindung mit einem Transzendenten, also unüberwindbaren Grenzen der menschlichen Vernunft, möglich. Er fordert, dass man der enormen Zahl von Angelegenheiten, die per Wahl entschieden werden, Grenzen setzt und erst *damit* die Errungenschaften der Individualisierung bewahrt. Hierfür muss geklärt werden, was sinnvollerweise gewählt werden kann/darf – und was nicht: Wohnort? Muttersprache? Geschlecht? In einem engen Zusammenhang damit steht auch die Frage, mit wem und worüber wir uns mit Hilfe eines argumentativen Austausches einigen können. Wo sind die Grenzen der Möglichkeiten eines solchen Einigungsprozesses mit dem ‚Fremden‘? Wie viel Pluralität und Abweichung vertragen die zwischenmenschliche und auch die gesellschaftliche Kohäsion?

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass die Epochen der „einfachen“ wie auch „reflexiven“ Modernisierung (Beck) vielerlei dramatische Veränderungen und Ungewissheiten produzierten – beginnend bei der Infragestellung der überlieferten Weltbilder und Normen über die flexibel bis offen gewordenen Grenzen sozialer Gebilde, das Denken und Handeln über Distanzen hinweg und bis zur reflexiven Selbstinfragestellung. Die Vielfalt der Chancen, die Pluralität der ‚fremden‘ Lebensentwürfe und die ‚flüssig‘ gewordenen zementierenden Elementen sozialer Integration, die nun zum Alltag gehören, formulieren auch große Anforderungen an Bewältigungskompetenzen moderner Individuen, von denen die Fähigkeit zur Toleranz für die gesellschaftliche Kohäsion entscheidend ist. Wichtig wäre nun zumindest theoretisch zu prüfen, inwiefern die Toleranz als ein innergesellschaftliches verbindendes Element taugt und inwiefern gerade die unbegrenzte Toleranz die soziale Integration gefährden kann. Dieser Frage widmet sich das nächste Kapitel (V.3.), in dem die demokratietheoretischen Überlegungen zum Umgang mit ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ besprochen werden.

### V.2.5. Gemeinsame Zusammenfassung der vorgestellten soziologischen Ansätze

Die soziologische Sicht auf das ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘ lässt genau so wie die Betrachtung dieser Problematik vom Standpunkt psychologischer Ansätze (vgl. Kapitel V.1.6.) erkennen, dass ‚eigen‘ und ‚fremd‘ unzertrennbare Teile eines Ganzen sind. Gesellschaften konstruieren Fremdheit aufgrund eigener Erfahrungen und Bedürfnisse. Eine Etikette ‚fremd‘ entsteht durch ein spezifisches Wahrnehmungsmuster und drückt in Wirklichkeit kaum Information über einen ‚Fremden‘ bzw. seine genuine Eigenschaften aus. Wie jedes Wahrnehmungsmuster, beschreibt auch ‚fremd‘ eher das Subjekt der Wahrnehmung denn ihr Objekt. Zugespitzt formuliert lässt sich sagen, dass der ‚Fremde‘ allein als ein soziologisches Phänomen nicht existiert; er ist nur Denk- und Wahrnehmungsobjekt derjenigen, die sich als ‚Nicht-Fremde‘ bezeichnen. Demnach können sich einschlägige soziologische Analysen und Theorien eigentlich nur diesen ‚Nicht-Fremden‘ widmen. Der Soziologe Uli Bielefeld fasst zusammen: „‚Fremd sein‘ bestimmt sich nicht durch sich selbst“ (1991, S. 9). Er meint damit wiederum, dass die Bestimmung ‚fremd‘ eine gewisse Leistung des ‚Eigenen‘ darstellt und dass ‚das Problem des Fremden‘ als solches nicht möglich ist, sondern immer auf Eigenarten und Problematiken des ‚Eigenen‘ verweist.

Die soziologische Analyse der jeweiligen Konstruktion der Fremdheit gibt also Auskunft über die Gesellschaft, die diese Konstruktion vollbrachte, d.h. über die Herausforderungen, vor denen diese Gesellschaft steht, und die Bewältigungsmodi, auf die sie zurückgreift. „Über das Fremde und die Fremden lässt sich nicht allgemein reden. Spezifiziert man es, redet man über sich selbst“, so wieder Bielefeld (ebd.). In diesem Zusammenhang sei kurz auf einen bemerkenswerten metaphorischen Vergleich verwiesen, den Waldenfels in seiner „Phänomenologie des Eigenen und des Fremden“ (1997a) anstellt: Er vergleicht die Art und Weise, wie ‚Fremde‘ erfahren werden, mit der Erfahrung der *eigenen* Vergangenheit. „Ferne und Unzugänglichkeit gehören zur Fremdheit als solcher, ähnlich wie im Falle der Vergangenheit, die nirgends anders fassbar ist als in ihren Nachwirkungen oder in der Erinnerung“ (ebd., S. 70). Beide, der ‚Fremde‘ wie die eigene Vergangenheit, sind durch eine „leibhafte Abwesenheit“ (ebd.) charakterisiert und haben eine enorme Auswirkung auf das Selbstbewusstsein der Subjekte.

Dem ideengeschichtlichen Rückblick war zu entnehmen, dass sich ein solch hoher Stellenwert des Phänomens ‚das Fremde‘ – in der wissenschaftlichen Theoreinbildung wie auch in öffentlichen Debatten – im Zuge von Säkularisierungsprozessen herausbildet hatte. Diese beinhalteten (1) die Entmachtung der einzig gültigen metaphysischen Wahrheit der Vormoderne und (2) die Einsicht, dass die individuelle Erkenntnis bestimmte Grenzen hat. Sobald vor dem Hintergrund des säkularen Weltverständnisses die Begrenztheit des eigenen Denkens – nämlich die Tatsache, dass dieses an die eigene Erkenntnisperspektive gebunden ist – bewusst wird, ist man – so meine These – auf ‚Fremde‘ (d.h. auf andere Erkenntnisperspektiven) geradezu angewiesen. Nur dadurch – und das ist das „Heureka“ der Aufklärung – kommt man

der Wahrheit näher. Und eben auf diese Art und Weise begeben sich die ‚entzauberten‘ (Max Weber) Menschen, die die Grenzen der subjektiven Rationalität erfahren haben, auf die Suche nach einem neuen ‚Wir‘, das nun als kollektives Subjekt der Erkenntnis verstanden wird. Mit anderen Worten: Man sucht nach einer Möglichkeit, im sozialen Dasein die Erkenntnisleistungen vieler (und theoretisch sogar aller) zu bündeln bzw. zu vereinigen. Dies wiederum konnte nur vor dem Hintergrund der Annahme gelten, dass alle Erkenntnisperspektiven gleichwertig sind. Das (liberale) Aufklärungsprojekt war daher unweigerlich auch der Schaffung von spezifischen Gleichstellungsverhältnissen gewidmet. Die Gleichheit der Individuen – in ihren Rechten und Pflichten, v.a. aber in ihrer Freiheit zur Selbstverwirklichung – stand im Fokus dieser Epoche. Damit wurde auch das ‚Selbst‘ zu einem ihrer zentralen Begriffe. Im 20. Jahrhundert wurde ‚Selbst‘ bemerkenswerterweise mehr und mehr durch den Begriff ‚Identität‘ ersetzt. Diese allmähliche ‚Vertreibung‘ des ‚Selbst‘ durch die ‚Identität‘ interpretiere ich als einen Prozess, der zum Ziel hatte, gerade die *Grenzen* des Selbst, der individuellen Freiheit und der Selbstverwirklichung systematisch fassen zu können. Konkret handelt es sich um jene Grenzen, die durch ein anderes, ‚fremdes‘, nicht-identisches Selbst bestimmt werden.

Die Wissenschaft von der Gesellschaft – die Soziologie – gilt insofern als genuin modern, als ihr Gegenstand erst modernen Entwicklungen entsprang. Die Herausbildung einer Gesellschaft kann man als einen emanzipatorischen Prozess betrachten, weil sich dadurch ein Bereich konstituierte, in dem die Subjekte jenseits politischer Machtspiele und politischer Bürokratie – aber auch auf politische Fragen bezogen – aktiv handeln und ihre Interessen verfolgen bzw. umsetzen können. Das Separieren des gesellschaftlichen Bereiches ging mit der politischen Interessenvertretung und demokratischer Willensäußerung einher, die entsprechende Involvierung der gesellschaftlichen Subjekte in politische Fragen bzw. in den Bereich des Politischen im weiteren Sinne des Wortes voraussetzen. In dieser Hinsicht bildet eine moderne Gesellschaft auch zugleich eine politische Gemeinschaft.

Erwarb die Soziologie ihr Analyseobjekt durch die Emanzipation des Bereichs „Gesellschaft“, formuliert sie aber in ihrer Analyse mitunter auch genuin politische Fragen. Im Zusammenhang mit dem hier zu behandelnden Thema benennt die Soziologie unter anderem das folgende politische Problem: Wie kann die gesellschaftliche Integrität gesichert werden, ohne die Grundfreiheiten der Subjekte zu unterbinden? Letzten Endes ist es die Frage nach der notwendigen und möglichen Balance zwischen sozialer Integration und möglicher Abweichung bzw. Ausgrenzung Einzelner. So wie Mead die Persönlichkeitsentwicklung als Balancespiel zwischen Ähnlichkeit bzw. Identifikation einerseits und Eigenleistung andererseits begreift, so ist das auch das zentrale Problem moderner Gesellschaften: Wie kann man das integrative Minimum, nämlich eine gewisse zementierende Ähnlichkeit unter allen Angehörigen der betreffenden Gesellschaft, behalten und zugleich der Einzigartigkeit eines jeden Individuums zur vollen Ausprägung verhelfen – v.a. vor dem Hintergrund der berechtigten An-



nahme, dass eine Freiheit auf experimentierende Selbstdarstellung und Einzigartigkeit durchaus das Entwicklungsvermögen der Gesamtgesellschaft fördert?

Die zentrale Frage lautet nun in der Formulierung von Hauke Brunkhorst: „Wie kann Stabilität *durch* Variation erzeugt werden? Ich denke, dass das eine interessante Frage ist, die an den Nerv der modernen Gesellschaft und ihrer politischen Selbstorganisation rührt“ (Brunkhorst, 2006, S. 254). Die ‚bunt‘ gewordenen Gesellschaften bedürfen nun eines politischen Organisationsprinzips bzw. eines spezifischen politischen Denkens, das ihre ‚bunte‘ Zusammensetzung wahrt und dennoch ein einheitliches, zementierendes Element findet, das die soziale Vielfalt zusammenhält. In den folgenden Abschnitten werde ich mit Hilfe der Demokratietheorie und ihrer Sicht auf die Problematik des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ dieser Frage nachgehen und mich vorrangig auf die demokratietheoretischen Lösungen einer Kombination aus Pluralismus und Einheit – nämlich das, was Brunkhorst unter Stabilitätsproblem der modernen Gesellschaften versteht – konzentrieren.

### V.3. Demokratietheoretische Betrachtungen des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘

Die theoretische Analyse der Bedeutung des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ sowie des Verhältnisses dazwischen erfolgte in den vorangegangenen Kapiteln aus der Sicht psychologischer und soziologischer Theorien. Der Fokus lag dementsprechend auf der psychologischen und sozialen Dimension dieses Gegensatzes. Ich habe zu zeigen versucht, dass psychologische Reife, kognitive und soziale Fähigkeiten, Identitätsfragen, Prozesse der sozialen Konstruktion und das umstrittene Feld der sozialen Integration in den modernen Gesellschaften – also Phänomene, die traditionell in der Psychologie und/oder Soziologie behandelt werden – mit dem Problemkomplex ‚eigen vs. fremd‘ eng verwandt sind und sich gerade in diesen beiden Begriffen denken und diskutieren lassen.

Dabei wurde der Blick auf zwei übergeordnete und hierfür zentrale Phänomene fokussiert, nämlich erstens das Selbstbewusstsein und zweitens Prinzipien des gemeinsamen politischen Handelns; nicht minder komplex und interessant ist auch der enge Zusammenhang zwischen ihnen. Man kann auch sagen, dass sich die Problematik ‚eigen vs. fremd‘ an der Schnittstelle all jener Disziplinen befindet, die sich dem individuellen oder sozialen Selbstbewusstsein sowie dem gemeinsamen politischen Handeln widmen. Mehrmals erwies sich oben als angezeigt, Bezüge auf den politischen Aufbau der Gesellschaft herzustellen und auf die Affinität bestimmter Lösungen der Problematik des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ zur Demokratietheorie

und demokratischer politischer Kultur hinzuweisen. Diese Bezüge spielten bis jetzt immer nur eine untergeordnete, quasi begleitende Rolle, das folgende Kapitel widmet sich nun ausschließlich der politischen bzw. demokratietheoretischen Dimension der Differenzierung ‚eigen vs. fremd‘.

Mit diesem demokratietheoretischen Kapitel schließt die theoretische Analyse des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘. Sie bewegte sich nicht umsonst von der psychologischen über die gesellschaftstheoretische Betrachtung zur modernen Demokratietheorie hin, denn die moderne Demokratie stellt jenen Sinn-Horizont dar, der die Forschung in Psychologie und Soziologie, aber auch in anderen Geisteswissenschaften in den beiden letzten Jahrhunderten in hohem Maße prägte. Auf der Ebene der Demokratietheorien treffen sich alle bereits behandelten Ansätze wieder.

Zentral für das folgende Kapitel ist die Frage, inwieweit die theoretischen Modelle der Demokratie ein bestimmtes Subjekt berücksichtigen bzw. von einem bestimmten gelernten Umgang des demokratischen Subjekts mit ‚Fremden‘ ausgehen und diesen Umgang als eine der zentralen Prämissen der Demokratie hervorheben. Es geht also um ein normatives *demokratisches* Modell der Beziehung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘. In einem ersten Schritt werde ich die demokratischen Grundprinzipien bzw. die Fundamente einer demokratischen politischen Kultur skizzieren. Danach soll ein spezifischer philosophischer (erkenntnistheoretischer) Moment näher betrachtet werden, nämlich der herausragende Stellenwert der ‚anderen‘ Erkenntnisperspektive und die sich daraus ableitenden Gebote von Anerkennung und Toleranz. Die demokratische Begründung von Toleranz als eines konstitutiven demokratischen Wertes wird von mir in einem dritten Schritt näher betrachtet. In einem letzten Schritt werde ich die demokratische Sicht auf das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ vom Standpunkt der Idee der Selbstkritik beleuchten, die für das Bestehen und die fortgesetzte Reproduktion einer demokratischen Ordnung verantwortlich ist. Dieser letzter Schritt ist erforderlich, weil er unterstreicht, (1) wie eng Bestehen und Reproduzierbarkeit der demokratischen Ordnung von einer bestimmten Sicht auf das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ abhängig sind und (2) dass das so genannte ‚Problem des Fremden‘ auch aus der Sicht der Demokratietheorie ebenfalls genauso ein ‚Problem des Eigenen‘, d.h. des (demokratischen) Selbstbewusstseins ist.

### **V.3.1. Grundprinzipien der demokratischen Gesellschaftsordnung**

Der Problemkomplex ‚eigen vs. fremd‘ ist v.a. auf der Ebene der subjektiven Wahrnehmungen und Deutungen der sozialen Realität angesiedelt, und daher ist das kognitive Repertoire der Menschen als zentral anzusehen, die als Subjekte im Rahmen eines bestimmten politischen Regimes leben und handeln. Im Folgenden werden daher vorrangig Demokratietheorien behandelt, die Subjekte einer Demokratie und nicht die demokratischen Institute im Blick

haben; die institutionalen und prozeduralen Ansätze werden jedoch soweit nötig mitberücksichtigt. Dabei sollen die enge Verflechtung und die gegenseitige Bedingtheit der Wahrnehmung und des Denkens von Gesellschaftssubjekten einerseits und der Spielregeln politischer Institute und formaler Prozeduren andererseits keineswegs negiert werden.

Das politische Regime „Demokratie“ sowie die demokratische Form gesellschaftlichen Zusammenlebens zeichnen sich in erster Linie durch eine spezifische Art der Entscheidungsfindung und -legitimation aus. Damit meine ich in erster Linie Wahlen, die auf grundlegenden politischen Freiheiten der Wähler, dem Wettstreit zwischen nominierten und sich öffentlich darstellenden politischen Akteuren sowie der Konkurrenz ihrer politischen Programme aufbauen. „Zur institutionellen Infrastruktur der modernen Demokratie gehören – als erste und wichtigste Einrichtung – regelmäßige, freie, geheime und gleiche Wahlen“, so Vorländer (2003, S. 110). Laut Diamond (1996) ist Joseph A. Schumpeter der Urvater dieser so genannten minimalistischen Demokratiedefinition, die Demokratie als besonderes System der Entscheidungsfindung begreift. Schumpeter folgende Ansätze werden auch „Wahldemokratie“ oder „elektorale Demokratie“ genannt. In diesem Sinne definiert auch Vorländer:

„Reguläre, freie und faire Wahlen, unterschiedliche Parteien, aus denen eine Auswahl getroffen werden kann, Regierungen, die aus dem Amt gewählt werden können – dies sind Merkmale der Demokratie, aber auch nicht die einzigen, wenngleich sie bestimmt die Minima darstellen“ (ebd., S. 7).

Die immer wiederkehrende Prozedur der Wahl etabliert den *temporären* Charakter des demokratischen Regierens: Demokratie ist (üblicherweise) ein System der Regierung der temporären Mehrheit, also eine Ordnung, die sich durch einen fließenden, temporären Charakter der Regierungsmacht, die prinzipielle „Abwählbarkeit“ jeder politischen Kraft und die juristische wie institutionelle Verankerung des Rechts auf eine eigene Meinung und sowie auf politische Opposition auszeichnet (Vorländer, ebd.).

Erweitert man die minimalistische Definition etwas, so nennen selbst die Vertreter struktureller Demokratiemodelle bei der Formulierung von zentralen Voraussetzungen einer Demokratie an erster Stelle die nationale Einheit und das Erlangen der entsprechenden nationalen Identität (vgl. z.B. Lipset, 1959). Für Rustow (1970) ist die nationale Einheit sogar neben den Wahlen die einzige tragende Voraussetzung einer Demokratie. Dabei meint er nicht nur stabile Staatsgrenzen und die stabile Zusammensetzung der politischen Nation, sondern auch ein tief verankertes, bis zur Ebene des Unbewussten durchgedrungenes Zugehörigkeitsbewusstsein zu den demokratischen Spielregeln in der Gesellschaft. Durch das Formulieren derartiger Basisvoraussetzungen wie klare Vorstellungen über das demokratische Zusammenwirken in einer Gesellschaft (und v.a. bestimmte politische Spielregeln) gelangen somit selbst die Vertreter struktureller Ansätze auf die Ebene des *Bewusstseins*, d.h. geteilter Denk- und Wertmuster der in einer Demokratie lebenden Menschen. Diese Menschen, ihr kognitives Repertoire sowie ihre Werte und Präferenzen sind es also, die ein demokratisches Regime und

seine Institute entstehen und sichern lassen. Weniger überraschend bauen die anspruchsvollen Konzeptionen der modernen liberalen Demokratie (auch „Bürger-Demokratie“ genannt) auf dem minimalistischen Demokratie-Begriff auf, schenken aber den Zeiten zwischen den Wahlen, also dem politischen Denken und Handeln der Bürger jenseits der Parteikonkurrenz und des periodischen Wahlvorganges, systematisch mehr Aufmerksamkeit (vgl. die einschlägigen klassischen Arbeiten von Almond/Verba, 1963; Dahl, 1971; Schmitter/Karl, 1991 und Schmidt, 2000).

Von einer Position anspruchsvollerer Ansätze aus wird als eine der essentiellen und begünstigenden Bedingungen für Demokratie eine bestimmte *politische Kultur* benannt, die als besonderes *durchgängiges* politisches Klima die Grundregeln einer Demokratie ständig und konsequent – und nicht nur im Wahlrhythmus – verwirklicht. ‚Politische Kultur‘ lässt sich definieren als

„subjektive Dimension der Politik und der gesellschaftlichen Grundlagen politischer Systeme. Sie umfaßt die Gesamtheit aller politisch relevanten individuellen Persönlichkeitsmerkmale, latente in Einstellungen und Werten verankerte Prädispositionen zu politischem Handeln, auch in ihren symbolhaften Ausprägungen“ (Berg-Schlosser, 1994, S. 345).

Der Begriff ‚Kultur‘ soll in diesem Kontext nicht irritierend erscheinen: Damit sind natürlich nicht das musikalische oder literarische Erbe oder die schöpferischen bzw. künstlerischen Potenziale einer Gesellschaft gemeint. ‚Kultur‘ meint hier die Präsenz bestimmter Charakteristika im Denken und Handeln, die (1) Bezüge auf das politische Regime plausibel machen und (2) eine bestimmte Gesellschaft von anderen politisch unterscheidbar macht. Der Vergleich mit dem Klima ist insofern angebracht, als Kultur in diesem Sinne als eine ständig präsente allgemeine Lebensbedingung wirkt. Lässt sich ein solches politisches Klima schaffen, so ist nach Meinung der einschlägigen Theoretiker von einer tiefgehenden Akzeptanz der Demokratie bei den Bürgern auszugehen. Andererseits erlaubt die Erforschung der politischen Kultur einer Gesellschaft, die Interessen und politischen Präferenzen sowie das Wertefundament der Bürger besser zu verstehen.<sup>37</sup>

Im Idealfall ist Demokratie also nicht nur ein institutionelles Gefüge, sondern auch ein geistiges Klima. So soll sie auch in der Periode zwischen bzw. abseits den Wahlen präsent und nicht allein von am politischen Prozess unmittelbar beteiligten Personen abhängig sein,

<sup>37</sup> Bis jetzt nicht definitiv entschieden werden konnte das Ursache-Wirkung-Verhältnis zwischen der Norm, dem normativen Anspruch, dem Ideal der Demokratie und den ökonomischen Verhältnissen und Bedingungen, unter denen die meisten demokratischen Gesellschaften leben. Demokratisches Denken entscheidet nicht allein über Stabilität und Schicksal der Demokratie. Genauso wenig tun es aber auch die politischen Institutionen oder die Marktwirtschaft. Studien wie von Adorno et al. (1968) oder Sullivan/Transue (1999), die der psychologischen Basis der Demokratie auf den Grund gehen, belegen, wie sehr undemokratisches Denken in etablierten und anerkannten Demokratien (wie z.B. den USA) verbreitet sein kann. Aber selbst diese Ergebnisse lassen jedoch nur schlussfolgern, dass demokratisches Denken eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung einer demokratischen Gesellschaft ist. Studien zur politischen Kultur erforschen, worauf genau dieser notwendige Charakter gründet.

sondern idealiter durch alle Bürger getragen werden. Diese besondere politische Situation kann unter anderem nur aufrechterhalten werden, wenn es eine freie und intakte Öffentlichkeit und aktive Zivilgesellschaft gibt, d.h. jene Räume bestehen, die der politischen Verwirklichung der Subjekte dienen. Voraussetzung für eine funktionsfähige Demokratie ist die „Existenz einer pluralistisch gegliederten, von staatlichem Dirigismus freien Gesellschaft, in der die Machtressourcen in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft breit gestreut und nicht zu vermachteten Monopolen aggregiert sind“ (Vorländer, 2003, S. 97). Je homogener die Machtressourcen verteilt sind, desto höher ist der Demokratiegehalt. Die damit angesprochene Polyarchie (= Vielherrschaft) setzt unausgesprochen auf signifikante politische Beteiligung (Partizipation) der Bürger, denn erst dadurch ist die Dezentrierung des politischen Handelns (d.h. ein Abschied von der Zentralisierung politischer Entscheidungsfindung) realisierbar. Das Modell der so genannten *partizipativen* Demokratie nennt Schmidt (2000) zwar „unrealistisch“ und „viel zu optimistisch“ (S. 261f), doch schenkt er ihm in seinem Band über Demokratietheorien viel Raum und räumt ihm offensichtlich die Funktion eines zentralen normativen Ziels ein.

Die partizipative Demokratie besteht dann, wenn die „Bürger Eingeweihte oder Meister der Partizipation in öffentlichen Angelegenheiten“ sind, die in der Kunst der sozialen Interaktion geschult und befähigt sind, „die Erfordernisse des ‚Wir‘-Denkstils vom ‚Ich‘-Denkstil zu unterscheiden“ (ebd., S. 257). In einer partizipativen Demokratie wird im besonderen Maße nach Trägern einer demokratischen politischen Kultur gesucht. Die Wortwahl von Schmidt – „Meister“ – drückt aus, dass der durchschnittliche Bürger diesem Modell nach nicht nur per se zur aktiven Beteiligung befähigt ist, sondern dass er durch entsprechende Organisation des Entscheidungs- und Willensbildungsprozesses hierfür immer besser befähigt werden kann. Das Modell der Partizipation baut auf der Prämisse auf, dass demokratische politische Kultur erlernbar ist. Dies ist wohl einer der Gründe, warum Schmidt diesem Modell einen wichtigen Platz auf dem Terrain der Demokratietheorien einräumt: Es ist eine normative Vorstellung, die wie kaum eine andere um Sicherung und *Reproduzierung* der demokratischen Fundamente bemüht ist. Ist nämlich Demokratie grundsätzlich erlernbar, ist ihr Bestehen auf absehbare Zeit gesichert.

Partizipative Modelle operieren mit dem Bild des handelnden und selbstbestimmenden Individuums und räumen ihm die Vorrangstellung ein. Darüber hinaus formulieren sie eine gewisse Gleichheitsformel: Die individuelle Selbstbestimmung steht *jedem* zu; auf der anderen Seite soll das Gebot der Partizipation auf *alle* zu treffen. Nur so könnte für das Gemeinwohl die beste Entscheidung getroffen werden.

Die die höchsten Anforderungen formulierenden normativen Modelle zeigen auch am besten die Grenzen ihrer Modellvorstellungen und Gefahren auf, die vom formulierten Idealzustand weit entfernt liegen würden. Zur Kritik der eben skizzierten Theorierichtung gehört v.a. der Verweis auf die Überschätzung der politischen Kompetenzen und Ressourcen des durchschnittlichen Bürgers. Der strittige Punkt ist dabei die hohe Bewertung seiner kognitiven Fä-

higkeiten. Diese führe ich nicht zuletzt auf die „kognitive Wende“ in den Natur- und Geisteswissenschaften Mitte des 20. Jahrhunderts zurück<sup>38</sup>, aber auch auf die starke Hinwendung der Natur- und Geisteswissenschaften zu den Bewusstseinsprozessen seit dem späten 19. Jahrhundert. Am Vorwurf der kognitiven Überschätzung ist jedoch in erster Linie interessant, dass er bei aller von ihm zum Ausdruck gebrachten Kritik die konsensstiftende Kraft der Sprache und der Kommunikation – zweier genuin politischer Mittel – thematisiert. In der Tat ist meines Erachtens eines der Verdienste der subjektorientierter Ansätze, die mehr Wert auf Bewusstseinsstrukturen und politische Kultur denn auf Aufbau und intaktes Funktionieren bestimmter Institutionen legen, dass sie die *Interaktion* zwischen den Subjekten ins Zentrum der Betrachtung rücken.

Ohne sich auf die Debatte um die Unter- oder Überschätzung der kognitiven Potenziale einfacher Bürger einzulassen, befassen sich die späteren Vertreter der subjektorientierten Demokratietheorien mit einem *besonderen* Typus der innergesellschaftlichen Kommunikation, konkret der *konfliktiven* Auseinandersetzung zwischen den Subjekten bzw. einzelnen gesellschaftlichen Gruppen. Die Form der Interaktion unter den Subjekten einer Gesellschaft bestimmt für solche Autoren viel eher, ob sie in einer Demokratie leben oder nicht als z.B. die pure institutionelle Ausstattung dieser Gesellschaft oder die Themen, die die Politik behandeln zu müssen glaubt. In der Welt gibt es keine zwei Demokratien, die durch den Kampf gleicher Kräfte und durch Streit um ein und denselben Fragenkreis entstanden wären (Rustow, 1970), und so entstand die moderne Demokratie als eine effektive Konfliktlösungs*strategie* und nicht als Selbstzweck einer politischen Reform. Manche Theoretiker wie eben Rustow (1997) oder Dubiel (1999) gehen so weit, dass sie das Phänomen ‚Demokratie‘ beinahe ausschließlich an der Art Weise der Konfliktaustragung messen bzw. über diese definieren wollen. Von dieser Warte aus betrachtet erscheint die Demokratie als eine Art Folge von politischer und sozialer Konfliktverarbeitung. Die Etablierung eines anerkannten Verfahrens der innergesellschaftlichen (politischen) Kommunikation am Beginn eines jeden demokratischen Regimes.

Der Umstand, dass die Demokratie – salopp formuliert – eine unintendierte Folge des Evolutionsprozesses ist, den Entscheidungsfindung und Konfliktlösung durchlaufen haben, ist aus meiner Sicht insbesondere für die wissenschaftliche Analyse und Prognose von Demokratisierungsprozessen von Bedeutung. So sind nach Rustow (1997) für die Genese von Demokratie drei fundamentale Elemente unabdingbar, nämlich das bereits erwähnte Gefühl der nationalen Einheit, ein ernstzunehmender Konflikt und die bewusste Wahl demokratischer Prozeduren für die Lösung eben dieses Konflikts. Fehlt ein solcher, erklärt Rustow die Genese zur Demokratie bereits für beinahe unmöglich. Offensichtlich geht er von der integrierenden Kraft von Konflikten bzw. der Suche nach Lösungen für sie aus, falls diese nach ganz bestimmten pro-

<sup>38</sup> Die wichtigen Vertreter sind, um nur einige zu nennen, z.B. Maturana und Varela in der Zellbiologie, Piaget in der Psychologie, Beck in der Psychotherapie sowie Deutsch in der Politikwissenschaft.

zeduralen Prinzipien abläuft. Auch Schmidt (2000) fasst zusammen, dass demokratische Gesellschaften Konflikte als Normalität divergierender Interessen betrachten und Regelungsmechanismen vorsehen, um eine geordnete Konfliktaustragung zu gewährleisten (vgl. auch den „organisierten Pluralismus“ von Dahl, 1974).

Der jüngere und damit geistig verwandte konflikttheoretische Ansatz von Dubiel (1999) widmet sich ebenfalls der Wirkungskraft innergesellschaftlicher Konflikte, die ihn v.a. als einen demokratischen Reproduzierungsmechanismus interessieren. Demokratische Gesellschaften erhalten sich eben nicht dadurch, dass

„konfligierende Gruppen ihre partikularen Interessen und Meinungen einem imaginären Konsensus opfern. Vielmehr entsteht das sie integrierende normative Kapital gerade in der Kette von Konflikten, die – wie Dahrendorf sagen würde – ‚nach Regeln‘ ausgefochten werden. Wenn die Rede von einer kollektiven Identität, also von einer Reflexion des individuellen Akteurs auf das Kollektiv, dem es sich zugehörig fühlt, überhaupt Sinn macht, dann ist es die akkumulierte Erfahrung überstandener dramatischer Konflikte, in deren Folge sich dieses Bewußtsein eines gemeinsam geteilten gesellschaftlichen Raumes herausbildet“ (Dubiel, 1999, S. 138).

Im Konfliktansatz von Dubiel sind Spuren von Hegels Denken sichtbar. Bereits Hegels Interpretation sozialer Konflikte schrieb diesen nicht nur destruktive Funktionen zu. Bestimmte Konflikttypen, so Hegel, ermöglichen erst die Entstehung der Gemeinschaft, weil sie die Entfaltung von Sittlichkeit hervorrufen (vgl. Honneth, 1992): Soziale Konflikte machen die Individuen auf ihre wechselseitige Abhängigkeit von anderen aufmerksam, und diese Erfahrung wird dann zum Fundament eines allgemeinen Bewusstseins und des Wissens. Dem fügt Hegel allerdings hinzu, dass auch das Individuum infolge der Konflikte sich der eigenen Identität immer mehr bewusst wird und dadurch auch zu einer größeren individuellen Autonomie gelangen kann (dies erscheint im Ansatz Dubiels nicht mehr so ausformuliert). Die Parallelität der Bewusstwerdung der wechselseitigen Abhängigkeit und der eigenen individuellen Autonomie schien Hegel keineswegs paradox, sondern konstitutiv für das menschliche und soziale Dasein zu sein. Für Hegel trifft zu, dass die gegenseitige Anerkennung selbst im Verlauf einer Kontroverse die Funktion hat, die soziale Vergemeinschaftung voranzutreiben; ebenso hat Solidarität immer eine kommunikative Basis. Honneth (1992) schreibt deswegen Hegels Denken den Vorrang der Förderung gesellschaftlicher Solidarität vor der Emanzipation eines Einzelnen zu (vgl. dazu mehr im Kapitel V.3.2.2.).

Das Konzept der „Konflikthege“ (Dubiel) beruht auch auf der *nachttotalitären* Prämisse, dass Konflikte zur gesellschaftlichen Wirklichkeit gehören. Allein schon die Vorstellung einer gesellschaftlichen Ordnung, in der die Möglichkeit von Konflikten strukturell abgeschafft sei, trägt den Keim des Totalitarismus in sich; zu demokratischen Praktiken der Konfliktregelung gibt es letztlich keine Alternative. Anders als Rustow scheint jedoch Dubiel die Bedeutung der Austragung von Konflikten auf deren Fähigkeit zu verlagern, bestimmte Bewusstseinsin-

halte zu aktivieren: Insofern eine Konfliktaustragung zur Bewusstwerdung eines Hintergrundkonsenses führen kann, geht hiervon eine integrative Wirkung aus. Diese Gesetzmäßigkeit gilt umso mehr für demokratische Gesellschaften, die Heterogenität und Pluralismus behaupten und systematisch für ihre eigenen internen Integrationspotenziale aufkommen müssen. Dubiel geht von einem direkten Zusammenhang zwischen der Fähigkeit einer Demokratie, sich als solche zu reproduzieren und fortzubestehen, und dem Grad des Bewusstseins der Bürger für die dafür notwendigen Regeln, Normen und Werte aus. Die Prozedur der „Konflikthegeung“ interessiert Dubiel also weniger, weil dadurch ein Konsens unter den abweichenden Positionen gefunden wird, sondern in erster Linie deswegen, weil dadurch die demokratische (Werte-) Basis *bewusster* und so auch stärker, effektiver und machtvoller wird. Offensichtlich kann die Differenz zwischen der *eigenen* und einer *fremden* Position entscheidend zu dieser Bewusstwerdung beitragen. Somit steht der Gegensatz ‚eigen vs. fremd‘ zunächst einmal in einem Zusammenhang mit der Frage, ob und inwieweit eine demokratische Ordnung lebensfähig ist.

Der demokratische Konfliktansatz von Dubiel ist insofern bemerkenswert, als es sich hierbei weniger um eine Theorie handelt, die sich mit Genese und Funktionieren der Demokratie beschäftigt. Vielmehr ist dieser Ansatz der Sorge um das Bestehen der demokratischen Ordnung entsprungen und widmet sich systematisch ihrem Überleben. Für Dubiel impliziert ‚Demokratie‘ einen ständigen ‚Prozess der Demokratisierung‘, d.h. Demokratie ist nicht irgendwann definitiv erreicht, sondern muss sich ständig erneuern. In diesem Punkt stimmt er auch mit der Auffassung von Huntington überein, dass Demokratie als eine stetige Variable zu denken ist (Huntington, 1991). Im gleichen Zusammenhang führt Dubiel den Begriff der „emotionalen Demokratie“ ein und meint damit die Beziehungen zwischen Partnern und zwischen Eltern und ihren Kindern:

„Der innere Zusammenhang zwischen der emotionalen Demokratie und dem politischen System der Demokratie wird oft verkannt. Denn die Grundqualifikation des modernen Staatsbürgers wie Toleranz und Konfliktfähigkeit müssen zunächst in Erziehungsprozessen erworben werden“ (Dubiel 1997, S. 798).

Dubiel hebt besonders die Rolle innergesellschaftlicher Kommunikation für eine intakte Demokratie hervor, denn nur durch eine konstruktive Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen gelangt man zu einem Bewusstsein dessen, was die konfligierenden Seiten jedoch *verbindet*, nämlich eine Satz an bestimmten Regeln, Normen und Werten, der maximal günstige Bedingungen zur Erlangung eines Konsens gewährt. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom Doppelcharakter der Demokratie: Sie ist sowohl eine effektive rationale Prozedur der Entscheidungsfindung als auch ein Wert mit attraktiver bindender Kraft.

Eine bestehende Demokratie zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass sie eine normative Verpflichtung der demokratischen Prozedur entwickelt und sich bewusst immer wie-



der dazu entscheidet. Eine wahrhaft demokratische Gesellschaft *wählt* immer wieder die Demokratie. Das betrifft sowohl das institutionelle Gefüge als auch das politische System als auch die Interessenvertretung der Alltagssubjekte. Auch Vorländer (2003) weist darauf hin, dass Demokratie nie ein nur empirischer oder deskriptiver Begriff war, sondern immer auch ein normatives Ideal umschrieben hat und bis heute in einem gewissen Sinne ein politischer Kampfbegriff geblieben ist. Als ein normatives Ideal erhält dieses politische Regime zusätzliche Legitimationskraft und v.a. wichtige Potenziale für die eigenen Reproduzierbarkeit: Nur solange die normative Attraktivität einer Demokratie wirkt, besteht die hohe Wahrscheinlichkeit ihrer Fortsetzung. Und nach Honneth wäre es immer ein „theoretischer Irrweg“, wenn „ein Konzept der Gesellschaft nicht von Grund auf mit einer normativen Begrifflichkeit entwickelt“ würde (Honneth, 2003, S. 311).

Ergänzend hinzu möchte ich darauf hinweisen, dass alle Demokratietheorien, die Subjekte und die Kommunikation zwischen ihnen ins Zentrum der Betrachtung rücken, zwei besonderen Bestandteilen der Kommunikation eine wichtige Funktion zuschreiben, und zwar Kritik und Erfahrung. Aus der Perspektive der normativen Demokratietheorien unterscheidet sich eine demokratische Ordnung von einer Nicht-Demokratie nicht allein oder hauptsächlich durch Wahlen als einer etablierten Institution, sondern fast ausschließlich durch den tiefer ansetzenden Stellenwert der Kritik innerhalb der innergesellschaftlichen – und auch im engen Sinne des Wortes politischen – Debatten. Denn selbst Wahlen können einer Imitation oder populistischen Politik insofern zum Opfer fallen, als sie (wie etwa in Russland unter Putin seit 1999) ‚von oben‘ beständig manipuliert werden und so nur noch zur Bestätigung von ‚hinter den Kulissen‘ bzw. in ‚Korridoren der Macht‘ längst getroffenen Entscheidungen herhalten. Vor einer solchen ‚Schein-Demokratie‘ soll eine kritische Öffentlichkeit bewahren, die von dem Grundsatz lebt, dass Kritik kein Zeichen von Respektlosigkeit gegenüber dem Kritiserten ist.

Im Gegenteil kann gehaltvolle Kritik nur von jemandem kommen, der sein Gegenüber Ernst nimmt, eine Auseinandersetzung mit unangenehmen Tatsachen nicht scheut und auf Verletzungen von Prinzipien und Grundwerten hinweist. Der Gewinn einer echten Kritik liegt nie nur auf einer Seite. Für das Reproduzieren der demokratischen Ordnung ist es unerlässlich, dass die normative Grundmaxime der Kritik immer wieder plausibel gemacht wird. Andererseits legt die Logik des demokratischen Prozesses eine besondere Beziehung zum Phänomen der Erfahrung nahe. Für das demokratische System sind mehr als für jede andere politische Ordnung Lernvorgänge mittels ‚trial and error‘ sowie der reflexive Umgang mit gewonnener Erfahrung charakteristisch (vgl. Rustow, 1970). Auch hierbei spielen das ‚Eigene‘ und ‚Fremde‘ eine spezifische Rolle, die die spezifische Verflechtung dieses Gegensatzpaares mit einer demokratischen politischen Kultur offenbart. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels wird daher auf die Rolle der (Selbst-)Kritik und Erfahrung ausführlicher eingegangen.

Abschließend lässt sich an dieser Stelle zusammenfassen, dass die Demokratie als eine besondere Kunst der gleichberechtigten politischen *Kommunikation* verstanden werden kann. Die Hervorhebung des kommunikativen Geschehens als Fundament und/oder Hintergrund der politischen Entscheidungsfindung, aber auch gleichzeitig als Mittel seiner Kontrolle (z.B. kritische Öffentlichkeit) verleiten zu einer ausführlicheren Betrachtung der menschlichen *Kognition*. Wie bereits von mir ausgeführt (vgl. Kapitel V.1.), ist diese mit der Problematik ‚eigen vs. fremd‘ auf engste Art und Weise verbunden – und zwar dadurch, dass es angesichts der Beschränktheit kognitiver (Erkenntnis-)Fähigkeit immer auch darum geht, die Gebundenheit kognitiver Leistungen an eine Erkenntnisperspektive zu berücksichtigen. Mit anderen Worten: Kognition ist immer bezugspunkt- und kontextabhängig, was die Frage nach einem angemessenen Umgang mit dieser Abhängigkeit bzw. ihrer Überwindung oder zumindest Lockerung aufwirft. Diese berechtigte Frage verschafft eine besondere Bedeutung der kognitiven Grundfähigkeit der Übernahme der fremden Perspektive. Man kann sagen, dass sich die Problematik ‚eigen vs. fremd‘ zum Teil als ein kognitiver Zusammenhang betrachten lässt. In den folgenden Abschnitten wird daher nun ausführlicher die politische Bedeutung der anderen bzw. *fremden* Erkenntnisperspektive aus der Sicht der Demokratietheorie betrachtet. Dafür werde ich vorrangig den demokratietheoretischen Ansatz von Jürgen Habermas heranziehen, der systematische Überlegungen zu eben dieser Frage anstellte. Aber auch andere einschlägige Denkansätze kommen zum Zug. Danach folgt die Abhandlung über den demokratischen Streit um den Wert der Toleranz des ‚Fremden‘ und die Anerkennung von Differenz.

### **V.3.2. Die Bedeutung der kognitiven Grundfähigkeit der Perspektivenübernahme für die Demokratie**

#### *V.3.2.1. Dezentrierung und Entwicklung formaler Weltkonzepte als Bedingungen kommunikativen Handelns*

Aus der Sicht der politischen Philosophie kann man die gegenwärtig in Europa dominierenden Weltanschauungen unter dem Begriff ‚postmetaphysischer, weltlicher Humanismus‘ subsumieren, dessen Strukturelemente Kognition, Vernunft, Information und Kommunikation sind – alles Bestandteile, Hilfsmittel oder Produkte der Rationalität (vgl. Gray, 1997; Habermas, 1995). Habermas analysiert die etappenweise Evolution der Rationalität (auf dem europäischen Kontinent) sowie ihre gegenwärtige politische wie auch einheitstiftende Funktion im menschlichen Dasein. Dabei hält er eine wichtige Ausgangsthese fest: Er kennzeichnet mit Weber den Übergang zum modernen (postmetaphysischen oder, nach Weber, entzauberten) Denken mit dem Zerfall der einst einheitlichen und ‚einzig wahren‘ Weltordnung in viele unterschiedliche, autonome und mehr oder weniger postmetaphysische Weltbilder. Diese sind formaler Natur (so wie auch Sprachen oder andere symbolische Deutungssysteme), können daher nicht mit der Kategorie der Wahrheit bewertet werden und auch nicht mehr die univer-

sale Zustimmung einfordern, wie es eine wahre Tatsache oder wahre Aussage beansprucht. Habermas vergleicht die modernen Weltbilder mit den unterschiedlichen Portraits ein und derselben Person:

„Ein Portrait bietet [...] einen Blickwinkel, aus dem die dargestellte Person in bestimmter Weise erscheint. Deshalb kann es von derselben Person mehrere Portraits geben. [...] Weltbilder legen den grundbegrifflichen Rahmen fest, innerhalb dessen wir alles, was in der Welt vorkommt, in bestimmter Weise als etwas interpretieren. Weltbilder können so wenig wie Portraits wahr oder falsch sein“ (Habermas, 1995, S. 92).

Es ist offensichtlich, dass es sich hier im Geiste einer der Kognition zugewandten Gegenwart um eine Definition der Weltbilder als eines *grundbegrifflichen Rahmens* handelt, der zweifellos die Erkenntnisperspektive des Subjekts festlegt. Der Rahmen, in dem eine Tatsache gesehen wird, kann im Gegensatz zu dieser Tatsache selbst weder wahr noch falsch sein. Die Gegenwartssituation ist also durch die Pluralität der Erkenntnis- oder auch Deutungsperspektiven gekennzeichnet, die nicht gegeneinander als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ gewinnen oder verlieren können.

Habermas widmet sich nun dieser spezifischen sozialen wie politischen Situation der Moderne und hebt die Bedeutung eines konsensorientierten Miteinandersprechens hervor:

„In Verständigungsprozessen gehen wir heute von denjenigen *formalen Gemeinsamkeitsunterstellungen* aus, die notwendig sind, damit wir auf etwas in der einen objektiven, für alle Beobachter identischen bzw. auf etwas in unserer intersubjektiv geteilten sozialen Welt Bezug nehmen können“ (ebd., S. 82; Hervorhebung im Original).

Diese moderne Form der Konsensfindung, die auch politische Entscheidungen betrifft, bildet die tragende Säule der Demokratietheorie Habermas', deren philosophisches Fundament seine „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1995; im Folgenden – TKH) bildet. Nach Habermas ist eine rationale Lebenswelt dadurch gekennzeichnet, dass man sich kommunikativ auf Zustimmung zu intersubjektiven Geltungsansprüchen einigen muss.

Einer der zentralen Begriffe der TKH ist die kommunikative Rationalität, die Habermas von der instrumentellen Rationalität abgrenzt. Seine These ist, dass der Umgang von Subjekten miteinander, die mit unterschiedlichen formalen Weltbildern ausgestattet sind, eine ganz andere Art von Rationalität erfordert, als dies z.B. Gegenstände in der objektiven materiellen Welt tun. Dabei entwickelt Habermas den Begriff der kommunikativen Rationalität zum einen aus dem phänomenologischen Ansatz: Die Phänomenologie interessiert sich für Bedingungen, unter denen sich die Einheit einer Lebenswelt im Kommunikationsgeschehen der Angehörigen der betreffenden Kommunikationsgemeinschaft *konstruiert*. Habermas nimmt mit der Phänomenologie an, dass eine soziale Tatsache dann objektiv ist, wenn sie mittels Sprache(n) und Bedeutungen – mittels kommunikativer Rationalität und kommunikativen Handelns – als

gemeinsamer Bezug erfahren wird (vgl. Kapitel III und v.a. III.2. und III.3.). Mit anderen Worten, das Ziel des kommunikativen Handelns ist die *formale* Bedingung eines geteilten *Bezuges* auf einen Sachverhalt, einer gemeinsamen kognitiven Perspektive. Nur noch in den formalen Bedingungen, so die These der TKH, können Universalitätsansprüche erhoben werden.

Zum anderen geht die Herkunft des Begriffs „kommunikative Rationalität“ auf die zeitgenössische praktische Erforschung der instrumentellen Rationalität zurück. In diesem Zusammenhang bezieht sich Habermas direkt auf Piaget (in erster Linie auf die Arbeit „Die Entwicklung des Erkennens“, 1973), denn er meint, dass es „nämlich interne Beziehungen zwischen der Fähigkeit zur dezentrierten Wahrnehmung und zur Manipulation von Dingen und Ereignissen einerseits, und der Fähigkeit intersubjektiver Verständigung über Dinge und Ereignisse andererseits“ bestehen (Habermas, ebd., S. 33). Die von Piaget beschriebene Fähigkeit der kognitiven Dezentrierung, die einen wichtigen Entwicklungssprung in der kognitiven wie sozialen Entwicklung markiert, wird von Habermas systematisch mit dem phänomenologisch definierten Prozess der intersubjektiven Verständigung gekoppelt.

In einer Fußnote vollzieht Habermas mit dem Ziel einer Verdeutlichung eine wichtige Differenzierung, die Piaget unbekannt war. Habermas will zwei Arten von Wechselwirkung unterscheiden. Es ist zum einen die durch teleologisches Handeln vermittelte Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und den Objekten und zum anderen die durch kommunikatives Handeln vermittelte Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und anderen Subjekten. Piaget behandelte beide Wechselwirkungen in einem Modell, ohne sich in Theorie und empirischen Untersuchungen auf eine systematische Unterscheidung einzulassen. Er verstand unter der Fähigkeit der Dezentrierung, dass das Individuum lernt, (1) in seiner Erkenntnis die eigene Wahrnehmungsperspektive auf das Objekt nicht für die einzig mögliche zu halten und von Wahrnehmungsperspektiven anderer Erkenntnissubjekte zu unterscheiden; (2) wenn die Situation dies erfordert, die verschiedenen anderen Wahrnehmungsperspektiven empathisch zu übernehmen, d.h. das Erkenntnisobjekt auch vom Standpunkt anderer Menschen wahrnehmen zu können.

Diese Dezentrierung in der kognitiven Entwicklung bedeutete allerdings bei weitem nicht nur die Entwicklung der instrumentellen Rationalität, sondern auch die Integration des Kindes in die interpersonellen Beziehungen. Die Fähigkeit der Perspektivenübernahme markiert sowohl in der kognitiven *als auch* in der sozialen Entwicklung einen Wendepunkt. Wenn man sich gemeinsam mit einem anderen Menschen der Auseinandersetzung mit einem Objekt widmet, vermag man die Perspektive dieses Menschen zu berücksichtigen oder sogar zu übernehmen. In den Worten von Piaget heißt es, dass Denken dann sozialisiert ist, sobald das Kind versucht, „zwischen seinem Standpunkt und dem Standpunkt der anderen ein Gewebe gegenseitiger Beziehungen zu finden“ (zitiert nach Kesselring, 1981, S. 95).

Habermas greift nun auf empirisch nachgewiesene anthropologische Grundfähigkeiten zurück, die ihm die Forschungsergebnisse zur kindlichen Kognition zur Verfügung stellen, und versucht, systematisch ein solches „Gewebe gegenseitiger Beziehungen“ zwischen den modernen formalen Weltkonzepten zu denken. Dies stellt für mich ein nahe liegendes Weiterdenken des von Piaget bereits angelegten und theoretisch auch angedeuteten Zusammenhangs zwischen kognitiven Fähigkeiten und interindividuellen Beziehungen dar. Denn auch Piaget beschrieb die Entstehung der dezentrierten instrumentellen Rationalität mit Hilfe einer besonderen *intersubjektiven* Wechselwirkung, nämlich der Fähigkeit, Objekte vom Standpunkt anderer Personen wahrnehmen zu können. Offensichtlich liefert eben diese wichtige von Piaget angelegte Verschränkung des kognitiven Umganges mit *Gegenständen* einerseits mit dem kognitiven Umgang mit anderen Menschen andererseits – mit anderen Worten: die Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ – für die Theorie der kommunikativen Rationalität von Habermas einen wichtigen Beitrag.

Im nächsten Schritt seiner Argumentation weitet Habermas Piaget's Begriff der Dezentrierung von der individuellen auf die soziokulturelle Entwicklung aus. Piaget beschreibt die kognitive Entwicklung des Kindes als schrittweise Herausbildung formaler Denkopoperationen; die Fähigkeit der Dezentrierung stellt die wichtigste Voraussetzung dafür dar. Sie ist auch der zentrale Bestandteil eines Lernkonzeptes, das Piaget für die Ontogenese von individuellen Bewusstseinsstrukturen entwickelt hat. Habermas macht nun in der Tradition von Webers Religionssoziologie den Versuch, die Rationalisierung vormoderner religiöser Weltbilder ebenfalls als einen Lernvorgang zu begreifen und darin den entscheidenden Moment der Dezentrierung aufzuzeigen, also (1) die Entstehung vieler formaler Weltkonzepte (d.h. Erkenntnisperspektiven) und (2) die Einsicht in die Notwendigkeit, sich mit der anderen Perspektive kommunikativ auseinanderzusetzen, um einen gemeinsamen Bezug in der Lebenswelt zu finden. Ohne diese beiden Momente kann keine intersubjektive Verständigung – und das heißt auch: kein auf eine Einigung der Teilnehmer abzielendes kommunikatives Handeln und damit auch kein demokratisches Miteinander – zustande kommen.

Die Argumentationswege von Piaget und Habermas kreuzen sich auch noch in einem weiteren wichtigen Punkt. Habermas (so wie auch Weber) geht es hauptsächlich um die

„evolutionäre Perspektive [...] die wir einnehmen können, wenn wir mit Max Weber einen universalgeschichtlichen Prozess der Weltbildrationalisierung behaupten wollen. Dieser Prozess mündet in ein Weltverständnis, das den Weg zu einer Rationalisierung der Lebenswelt bahnt“ (ebd., S. 76).

Er befasst sich also mit einer *universalgeschichtlichen* Tendenz zur Herausbildung formaler Weltkonzepte und zum Aufkommen der von ihnen diktierten Regel des rationalen kommunikativen Miteinanders. Piaget widmete sich seinerseits der Erforschung der kindlichen Intelligenz und postulierte den *universellen* Fortschritt in der kognitiven Entwicklung in Richtung formaler Denkopoperationen. Auch diese offensichtliche Verwandtschaft der Ansätze ist der

Grund, warum Habermas mit Hilfe der genetischen Psychologie Piagets meint erklären zu können, warum „die konsequente Anwendung formaler Operationen auf Weltbilder“ eine der notwendigen Bedingungen „für den Durchbruch zum modernen Weltverständnis“ darstellt (ebd., S. 249). So wie die Perspektivenübernahme zu einer allgemeinen menschlichen kognitiven Grundfähigkeit erklärt wurde, so wurde auch das systematische Einbeziehen der als gleichwertig akzeptierten fremden Perspektive eine universelle Entwicklungsstufe des sozialen und politischen Miteinanders.

*V.3.2.2. Das ‚Fremde‘ als konstitutive Voraussetzung der Konstruktion und der Erkenntnis des ‚Eigenen‘. Perspektivenübernahme im Prozess der gegenseitigen Anerkennung*

Habermas übernimmt aus dem Ansatz von Piaget eine weitere wichtige Funktion der Dezentrierung, nämlich ihre Förderung der Selbst-Entwicklung. Bei Piaget ist eine Entwicklung abstrakten Denkvermögens unzertrennlich mit dem Fremd- und Selbsterkenntnis verbunden: Eine kognitive Entwicklung, die eine möglichst objektive Erkenntnis der Realität zum Ziel hat, stellt zugleich eine Reifung des Selbstbewusstseins und des Selbstbildes des Individuums dar (vgl. Abschnitt V.1.3.3.). Diesen Zusammenhang legt Piaget folgendermaßen dar: Das heranwachsende Individuum verschafft sich den notwendigen Zugang zum abstrakten Denken mittels der Entdeckung vieler anderer Wahrnehmungs- und Handlungsperspektiven. Es begreift, dass seine eigene Erkenntnisperspektive von keinem absoluten bzw. totalen Charakter ist, und lernt die Grenzen und Möglichkeiten des eigenen Standortes nur, wenn es fähig wird, viele andere Erkenntnisstandorte wahrzunehmen. Sein Weltverständnis wird dadurch realitätsnäher, aber auch sein *Selbstverständnis* baut nun auf mehr Tatsachen auf; es gründet nun auf der Erfahrung von strukturschaffenden *Grenzen*, nämlich Grenzen eigener kognitiver Fähigkeiten. Ein soweit entwickeltes Individuum kann sowohl mit den ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ wie auch mit sich selbst viel adäquater umgehen. Das Bewusstsein für die ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ hat also auch eine das Selbst fördernde Funktion.

Habermas greift das Verständnis der Ontogenese von Bewusstseinstrukturen als die Dezentrierung eines anfangs egozentrisch geprägten Weltverständnisses auf und überträgt es auf Säkularisierung und Rationalisierung infolge der Moderne: Er begreift das allmähliche Vordringen formaler Weltkonzepte im Sinne von Piaget als einen Lernvorgang. Zwar widmet sich sein Ansatz weniger der Selbstentwicklung, sondern vorrangig der intersubjektiven Verständigung, doch kann man ihm wichtige Überlegungen zur Verschränkung des ‚Eigenen‘ mit dem ‚Fremden‘ entnehmen. Seinem Modell nach lernen Individuen im Zuge der Dezentrierung drei formale Bezugssysteme unterscheiden, nämlich die objektive, die soziale und die subjektive Welt. Das macht ein grundsätzliche Einverständnis darüber möglich, was die Beteiligten eines Verständigungsprozesses jeweils „als Faktum oder als gültige Norm oder als

subjektives Erlebnis behandeln dürfen“ (Habermas, 1995, S. 107). Diese Ausdifferenzierung dreier ‚Welten‘ ermöglicht also eine Art zwischenmenschlicher Reflexion:

„Ego kann überlegen, wie sich bestimmte Tatsachen (das, was er für einen existierenden Sachverhalt in der objektiven Welt hält), oder bestimmte normative Erwartungen (das, was er für einen legitimen Bestand der gemeinsamen sozialen Welt hält) aus der Perspektive eines Anderen, d.h. als Bestandteil von dessen subjektiver Welt darstellen; er kann sich weiterhin überlegen, dass Alter seinerseits überlegt, wie sich das, was er für existierende Sachverhalte und geltende Normen hält, in der Perspektive von Ego, d.h. als Bestandteil von Egos subjektiver Welt darstellt“ (ebd., S. 106).

Offensichtlich spricht Habermas hier von der Fähigkeit der Perspektivenübernahme. Durch deren Erlangung gewinnt das Subjekt einen reflexiven Zugang sowohl zu sich selbst wie auch zu anderen Subjekten und kann mit einem Gegenüber die formale Ausdifferenzierung der drei ‚Welten‘ (und der *Grenzen* zwischen ihnen) überhaupt teilen. Der TKH ist darüber hinaus zu entnehmen, dass nur gemeinsame Bezüge in der Lebenswelt (kommunikatives Handeln) den Zugang zu kritischer Reflexion eröffnen und dass die Letztere wiederum Entwicklung bzw. Erneuerung der Lebenswelt bedeutet. Demnach hängt die Entwicklung der eigenen Lebenswelt vom Einbeziehen der Anderen ab.

An dieser Stelle ist es angebracht, den Autor zu Wort kommen zu lassen, auf dessen Denken direkt oder indirekt sowohl Piaget als auch Habermas aufbauen, nämlich Hegel. Auch wenn Piaget den deutschen Philosophen nie zitiert, lassen sich doch eindeutige Parallelen zwischen den beiden erkennen (Kesselring, 1981). Bei Habermas liegen die Dinge noch klarer; sein langjähriges Interesse an Hegel ist allgemein bekannt. Bei Hegel heißt es: Der Geist ist ein Wesen, dem die Fähigkeit zukommt, „an ihm selbst zugleich das Andere seiner selbst“ zu sein (zitiert nach Honneth, 1992, S. 54). Der Geist verfügt damit über die Fähigkeit der Selbsterkenntnis in dem Sinne, dass er sich „einem Anderen seiner selbst zu machen vermag und von dort aus zu sich selbst zurückkehren kann“ (ebd.). Diese Art der Verschränkung zwischen der Existenz der fremden Geister einerseits und der Selbst-Erkenntnis andererseits bzw. diese Art der *Bedeutung* des ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘ *für das Selbst* des Subjekts findet sich sowohl bei Piaget als auch bei Habermas wieder.

Axel Honneth, ein langjähriger Schüler und Mitarbeiter von Habermas, legt seiner Theorie ebenfalls einen Gedanken Hegels zugrunde. Nach Hegel vollzieht sich die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens „unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung, weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverständnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen“ (Honneth, 1992, S. 148). Honneth greift auch die Modellvorstellung der *anderen Perspektive* auf, weil er nur so den Mechanismus der sozialen und politischen Wechselseitigkeit und *Anerkennung* denken kann. Wie Habermas beschäftigt er sich ausdrücklich mit der wechselseitigen Perspektivenübernahme, betont allerdings eine normative Dimension dieses

Modells.<sup>39</sup> Die Reduktion der gegenseitigen Anerkennung „auf den wechselseitigen Akt der Perspektivenübernahme“ sieht er als unzulässig an, denn so entfalle der Mechanismus, „durch den gemeinsame Bedeutungen und Normen entstehen“ (Honneth, 2003, S. 312). Die Tatsache, dass man die für eigene Wertschätzung die ‚Anderen‘ braucht, begreift Honneth als normative Dimension gesellschaftlichen Lebens.

In der demokratischen Denktradition behauptet Honneth, dass jedem Menschen gleichermaßen das Recht auf den Zugang zum Erwerb sozialen Ansehens gesichert werden soll. Seine Anerkennungstheorie gründet auf der universellen egalitären Achtung der ‚Anderen‘ (Köhler, 2002): Die dem Menschen zugemessene Würde beruht weniger auf Position und Status, sondern auf dem Fundament eines universellen Respekts. Die Grundbegrifflichkeit des modernen philosophischen und politischen Denkens – Würde und Recht – behandelt Honneth ausdrücklich als *wechselseitige* Verhältnisse. Den „gattungsgeschichtlichen Prozeß der Individuierung“ sieht er „an die Voraussetzung einer gleichzeitigen Erweiterung der Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung gebunden“ (ebd., S. 149). Gleichzeitig erachtet er in der Tradition von Hegel und Simmel (und anderen früheren Konflikttheoretikern) Konflikte, die aus der Grundlage gegenseitigen Anerkennens ausgetragen werden, für integrative, also soziale Integration stiftende und stärkende Ereignisse. In seinem Buch erinnert er daran, dass sich

„sowohl der junge Hegel als auch Mead [...] die Zukunft der modernen Gesellschaft so [haben] vorstellen wollen, dass sie ein neues, offenes Wertsystem hervorbringt, in dessen Horizont sich die Subjekte wechselseitig in ihren freigewählten Lebenszielen wertschätzen lernen“ (Honneth, 1992, S. 285).

Die Theorie der Anerkennung kann ohne Zweifel als soziologische Demokratietheorie betrachtet werden. Umso wichtiger ist, dass Honneth darin der Anerkennung seiner selbst viel Platz widmet. Für ihn ist die „menschliche Lebensform“ an sich von der Tatsache geprägt, dass „Individuen nur durch wechselseitige Anerkennung zu sozialer Mitgliedschaft und damit zu einer positiven Selbstbeziehung gelangen“ (2003, S. 310).<sup>40</sup> Das Nicht-Identische – der ‚Andere‘ – fundiert dabei als ein konstitutives Moment der Lebenswelt des Individuums, was auch in der TKH Habermas’ so angelegt ist. Die Verschränkung zwischen ‚eigen‘ und ‚nicht-eigen‘, nämlich ‚anders‘ oder ‚fremd‘, ist im Ansatz Honneths von absolutem und moralischem Charakter. Wichtig ist hierfür, dass auch die Theorie der wechselseitigen Anerkennung

<sup>39</sup> Die normative Dimension in die Entwicklungstheorie und den Ansatz der Perspektivenübernahme haben ebenfalls Kohlberg (1996; vgl. Colby/Kohlberg, 1978) und Gilligan (1982) systematisch eingearbeitet. Auch Habermas (1988) schreibt, dass eine Dezentrierung von Welterperspektiven ohne eine gleichzeitige Veränderung tiefsitzender moralisch-praktischer Bewusstseinsstrukturen nicht möglich ist.

<sup>40</sup> Nicht minder wichtig ist Honneths Betrachtung des Phänomens der Missachtung – auch der Missachtung seiner selbst, welche das Individuum ebenfalls von sozialen Partnern – den „Anderen“ – übernimmt. Honneth (1992) stellt fest, dass es in der Soziologie prinzipiell keinen Ansatz gibt, der die Logik der sozialen Konflikte durch die Verzerrung von Anerkennungsverhältnissen und durch die Erfahrung der sozialen Missachtung erklärt. Er legt in seinem Ansatz systematisch dar, dass Missachtung sowohl von gestörten individuellen Selbst-Beziehungen wie auch von gestörter gesellschaftlicher Solidarität zeugt; mit anderen Worten ist sie gleichermaßen einer der Folgen wie auch eine der Ursachen gestörter intersubjektiver Solidarität.



die Wichtigkeit des ‚Fremden‘ für das ‚Eigene‘ akzentuiert und überhaupt die Auffassung zum Ausdruck bringt, dass „Subjekte ihre Identität der Erfahrung einer intersubjektiven Anerkennung verdanken“ (Honneth, 1992, S. 114).

#### *V.3.2.3. Konsequenzen für die politische Kultur: Begründung von Toleranz*

Vom Standpunkt der gegenwärtigen psychologischen Forschung aus trägt die Auseinandersetzung mit dem ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ entscheidend zu Reifeprozessen bei, konkret zur kognitiven wie auch zur Identitätsreife. Dementsprechend ist auch das theoretische (und empirisch belegte) Verständnis vom Aufbau und der Bedeutung der Fähigkeit der Perspektivenübernahme mit der Vorstellung von Ich- bzw. Identitätsreife gekoppelt. In diesem psychologischen Modell sind somit eine ‚bunte‘ soziale Umgebung (d.h. in jeder Hinsicht sehr unterschiedliche Personen) sowie Konkurrenz von Positionen und Meinungen fest verankert; gleichzeitig ist es auch ein Bestandteil des demokratietheoretischen Denkens. Das psychologische kognitivistische Menschenbild, das unter anderem die Fähigkeit der Perspektivenübernahme als Voraussetzung der (Identitäts-) Entwicklung sieht, stimmt also exakt mit dem Menschenbild überein, das auch die moderne subjektorientierte Demokratietheorie vertritt. So denken sowohl Habermas als auch Piaget nicht nur in der Tradition der Kognitionsforschung, sondern folgen auch den Identitätstheorien, wenn sie ihre Ansätze auf der Vorstellung aufbauen, dass das Individuum zur aktiven Umstrukturierung des eigenen Ich fähig ist und die Anderen bzw. ‚Fremden‘ dafür benötigt (vgl. Joas, 1997).

Aus dieser starken Betonung der Rationalität erfolgt die logische und zugleich ethische Grundlage für Toleranz. Sie gründet zum einem auf der Vorstellung, dass die Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten bzw. der menschlichen Rationalität – ob individuell oder soziohistorisch gesehen – autonom nicht möglich und auf den Zusammenstoß mit Nicht-Identischem, mit fremden Standorten und Ansichten angewiesen ist: Für das eigene Selbst ist ein ‚Anderer‘ bzw. ein ‚Fremder‘ notwendig. Zum anderen gründet sie auf dem Skeptizismus gegenüber der (Erkenntnis-) Macht des einzelnen menschlichen Bewusstseins (Skvorzov, 1997) und dem entsprechenden Gebot, im Sinne eines adäquaten Umgangs mit der Lebenswelt für möglichst viele Entscheidungen möglichst viele unterschiedliche Erkenntnisperspektiven und rationale Argumente in die Diskussion aufzunehmen. So begreift auch Arendt die Urteilsfähigkeit als eine Leistung, die nicht so sehr die Fähigkeit zu logischem Denken, sondern die Pluralität braucht; Urteilen beruht damit auf nichts anderem als der Vielfalt der wahrgenommenen anderen Perspektiven (vgl. Arendt, 1993; Heuer, 1996).

Die Einsicht in die begrenzten Potenziale menschlichen Begreifens ist eine logische Folge der modernen „Entzauberung der Welt“ (Weber). Die intersubjektive Verständigung, wie sie z.B. von Habermas modellhaft für den leitenden Typus der gegenwärtigen (politischen) Kommunikation beschrieben wird, ist nichts anderes als ein Versuch des postmetaphysischen Denkens, ‚Erkenntniskräfte‘ möglichst vieler und möglichst unterschiedlicher Menschen für

das bessere bzw. *gerechtere* intersubjektive Verständnis und die bessere Beherrschung ihrer Welt und ihre angemessene Erneuerung zu vereinigen. Mit anderen Worten: Gerade der Skeptizismus des von der Metaphysik befreiten Denkens bildet die Grundlage der politischen Toleranz, denn er wird von der axiomatischen Annahme geleitet, dass die Annäherung an die Wahrheit nur in einem spezifischen gemeinsamen kognitiven Handeln erfolgen kann, wobei jede weitere Erkenntnisperspektive gleich viel Wert ist.

Die politische *Philosophie* der Toleranz greift demnach tiefer als eine Abweichung nur zu dulden oder ihr gegenüber gleichgültig zu sein. Sie schafft insofern eine gemeinsame ideelle Basis, als sie die skeptische Grundhaltung der einzelnen Erkenntnis gegenüber zu einer universell gültigen Begründung des Wertes jeder Erkenntnisperspektive, jeder Andersartigkeit und jedes Individuums verbindet. In den Worten von Arendt formuliert:

„Je mehr Völker es in der Welt gibt, die miteinander in dieser und anderer Verbindung stehen, desto mehr Welt wird sich zwischen ihnen bilden und desto größer und reicher wird die Welt sein. Je mehr Standpunkte es in einem Volk gibt, von denen die gleiche, Alle gleichermaßen behausende und Allen gleichermaßen vorliegende Welt gesichtet werden kann, desto bedeutender und weltoffener wird die Nation sein“ (Arendt, 1993, S. 105).

Gemeinsame kognitive Anstrengungen – kommunikatives Handeln – bilden das Fundament der innergesellschaftlichen Solidarität bzw. der sozialen Integration im postmetaphysischen Zeitalter, das gleichzeitig das Zeitalter der politischen Rationalität ist. In diesem ideellen Rahmen vollziehen sich Anerkennung und Einbeziehung der ‚Anderen‘; hier wird die Forderung nach demokratischer Toleranz begründet.

Man kann auch sagen, dass der Wert der Toleranz insofern sekundär ist, als primär die spezifische positive Einstellung zur *Abweichung und Differenz als solchen* ein sicheres Kennzeichen demokratischer politischer Kultur und ihrer Deutungsmuster sind. Nach Brunkhorst (1994) schließt die demokratisch verstandene Gleichheit immer die Differenz mit ein: Es handelt sich um die Gleichheit von miteinander nicht identischen Wesen. Die Bedeutung von Pluralität und Dissens für und innerhalb der Demokratie geht auf die die Menschheit seit langer Zeit begleitende Frage nach der Versöhnung von Gleichheit und Freiheit zurück. Die demokratische Befürwortung der Differenz entwickelte sich jedoch hauptsächlich auf der Grundlage moderner Kritik am Anspruch von Metaphysik und Ideologie auf die absolute Wahrheit. Da diese Kritik mit hoher Bewertung der Kognition und menschlicher Vernunft als jener Basis, auf der gemeinsame, konsensuelle Entscheidungen möglichst rational und jenseits metaphysischer Fragen erarbeitet werden können, einherging, lässt sich sagen, dass dem Wert der Toleranz und der demokratischen Bejahung von Differenzen ein humanistisch geprägtes positives Menschenbild zu Grunde liegt. Es ist sowohl rechtlich als auch auf der Ebene alltäglicher Deutungsmuster wirksam. Das politische Regime der Demokratie sucht nach Möglich-

keiten, individuelle Differenzen und das Grundprinzip des individuellen Rechts auf politische Freiheit miteinander in Einklang zu bringen.

Darüber hinaus basiert die Toleranz auf dem modernen Begriff der Subjekthaftigkeit, der auf individuelle Unterschiede bezogen ist. In diesem Kontext geht man bei der politisch verstandenen Subjekthaftigkeit davon aus, dass ohne Toleranz keine offene Selbstverwirklichung und öffentliches Deklarieren eigener Interessen im Prozess der politischen Konkurrenz sowie auch keine politische Verantwortung möglich sind. Diese Vorstellung von der Verwobenheit des eigenen individuellen Profils mit dem politischen Leben geht auf antike Begrifflichkeiten zurück, welche die Bürgerschaft v.a. durch die *Abwechslung* (vgl. Gromes, 2007) definiert hatten: In der antiken Polis war ein Bürger bereit, in sich abwechselnden Phasen sowohl zu regieren als auch regiert zu werden. Dieses Verständnis der Bürgerschaft bildete das Fundament für ein späteres, moderneres Verständnis von demokratischer Politik, bei der die politischen Parteien nach der Wahl zum Teil die Regierung, zum anderen Teil die Opposition bilden – im Bewusstsein dessen, dass die jeweilige Rolle temporär ist und dass sich die beiden Seiten je nach Votum des Volkes in absehbarer Zeit abwechseln können. Durch das politische Prinzip des temporären bzw. abwechselnden Regierens wird der Platz der Opposition gesichert; die Voraussetzung, dass diese überhaupt toleriert wird, ist hierbei konstitutiv.

Die subjektbezogenen Demokratietheorien widmen den Problemen der Toleranz viel Raum. Darunter nimmt der so genannte radikaldemokratische Ansatz eine besondere Stellung ein, den Frankenberg/Dubiel/Rödel (1989) ausgehend von den Thesen von Autoren wie Arendt, Lefort oder Castoriadis entwickelten. Dieser Ansatz ist eine Theorie der fortlaufenden Demokratisierung (der allerdings nicht wirklich für die Transformationsländer entwickelt worden ist). Er postuliert, dass auch etablierte Demokratien ständig Prozessen von Transformation bzw. „Demokratisierung“ ausgesetzt sind. Der radikaldemokratische Ansatz wird oft als systematische gedankliche Auseinandersetzung mit der totalitären Vergangenheit einiger europäischer Länder begriffen und versucht normativ festzuhalten, wie sich Gesellschaften vor Rückfällen in totalitäre Verhältnisse schützen können. Dem toleranten Umgang mit der Differenz kommt dabei tragende Bedeutung zu:

„In einer durch radikale Offenheit und Öffentlichkeit gekennzeichneten demokratischen Republik kann es für deren Bestand und weitere Entwicklung ebensowenig wie für Toleranz eine Garantie geben. Den einzigen – wenn auch fraglichen – Schutz vor neuen Rückgriffen auf Freund-Feind-Schematisierungen oder vor der Abschließung des öffentlichen Raumes gegenüber Minderheiten bietet einzig jener von den Bürgern gemeinsam gebildete Fonds historischer Erfahrungen, der sich in der Kette durchgestandener Konflikte sowie im Ertragen und wechselseitigen Akzeptieren von Andersheit und Divergenzen gebildet hat“ (ebd., S. 191).

Der demokratische Gehalt einer Gesellschaft entspricht somit dem Ausmaß, in dem allen Gesellschaftsmitgliedern ein Zugangsrecht zur Öffentlichkeit zuerkannt wird und in dem sie an

der „Austragung der vielfältigen sozialen Konflikte im Medium symbolischer Praxis“ (ebd., S. 111) teilhaben dürfen. Orientiert an den Gedanken der Toleranz, übernehmen die Autoren aus der Theorie von Carl Schmitt eine der von ihm eingeführten Unterscheidungen, nämlich die zwischen Feind und Gegner. Es handelt sich hierbei um einen konzeptuellen Unterschied zwischen dem zu vernichtenden Feind und dem Gegner, mit dem man nach Regeln kämpft und damit zumindest die minimale Gleichheit zwischen sich selbst und ihm – in Form der für beide geltenden „Regeln der Gegnerschaft“ – anerkennt. Dies stellt die demokratische Basisformel für die Toleranz dar.

Neben dem Anerkennen des Existenzrechts setzen die Autoren des radikaldemokratischen Ansatzes auf die Bereitschaft, den ‚Anderen‘ in einen „zeitlich, sachlich und sozial unabschließbaren Dauerkonflikt über die politische Gestaltung des Gemeinwesens“ (ebd. S. 138) mit einzubeziehen. Damit wird, im Gegensatz zu Schmitt (bei dem gerade die Vernichtung des Heterogenen eine Demokratie ausmacht), behauptet, dass die Kraft und die Überlegenheit der Demokratie in der Anerkennung von Pluralität liegen. Sie ist der Inbegriff von Institutionen, die dafür Sorge tragen, dass normale Formen strategischer Gegnerschaft nicht in unveröhnliche Feindschaft umschlagen. In diesem Sinne betrachtet auch Auer (2002) die Auseinandersetzungen innerhalb einer Demokratie als ein Austragen antagonistischer Konflikte, zu deren Spezifik es aber gehört, dass „sich die Konfliktparteien nicht mehr als zu vernichtende Feinde, sondern als Gegner wahrnehmen“ (ebd., S. 256).

Sehr ähnlich argumentiert auch Gray (1997): Nicht die Verwischung und Delegetimierung der Moral sei das Neue an dem Zeitalter der Toleranz, sondern – vor dem Hintergrund fester moralischer Überzeugungen – die gewalt- und sanktionsfreie Akzeptanz der Abweichung. Mit anderen Worten: Nicht die Abweichung von einer Überzeugung sei ausschlaggebend für Toleranz, sondern jene Art gesellschaftlichen Zusammenlebens, in dem neben den vielen verschiedenen Abweichungen ein Grundkonsens über die *Nichtanwendung von Gewalt* gegen die Abweichler und Opponenten herrscht. Es lässt sich also die Schlussfolgerung ziehen, dass der demokratische Wert der Toleranz auch eine spezifische Einstellung zur Gewalt widerspiegelt. Der Mehrwert der Nichtanwendung von Gewalt gegenüber der Abweichung wird v.a. in der Festigung des demokratischen Gehalts gesehen: Durch die ausgehandelten und paritätisch eingesetzten ‚Regeln der Gegnerschaft‘ soll sich in innerdemokratischen Konflikten jenes moralische Kapital bilden, das für die Reproduktion bzw. das Bestehen der demokratischen Werte und der politischen Ordnung sorgen kann.

*V.3.2.4. Zusammenfassung: demokratische Verschränkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘*

Neben der politischen Bedeutung der demokratischen Toleranz steckt in ihr auch ein spezifisches philosophisches Verständnis menschlichen Miteinanders. Die demokratisch bzw. politisch umgesetzte Toleranz gewährt der Polyphonie der Erfahrung einen Raum, d.h. sie macht das Zusammentreffen verschiedener Perspektiven und daraus gewonnener Erfahrungen sowie gegenseitige Kritik möglich und basiert auf der Annahme, dass davon alle Seiten profitieren. In diesem Prozess wird auch das ‚Eigene‘ selbstreflexiv und kann sich durch das Infragestellen seiner selbst behaupten. Mit anderen Worten: Der Befürwortung der Toleranz liegt die Annahme zugrunde, dass erst die systematische Verhinderung der Überbewertung der eigenen Position (eines Egozentrismus) zur Entwicklung des ‚Eigenen‘ beiträgt.

Philosophisch gesprochen ist die Toleranz eine Güte, die Menschen eigen ist, die ihrer Unvollkommenheit bewusst geworden sind und daraus einen Ausweg suchen. Als leitender Wert vereinigt sie gleich zwei Grundeinstellungen: (1) Spezifisches Selbstverständnis, welches eigene Unvollkommenheit als ‚normal‘ und die Identität als ‚nie abgeschlossen‘ sieht, und (2) die Achtung des ‚Anderen‘, weil er zur eigenen Vervollkommnung beiträgt bzw. die individuelle Vervollkommnung als vom ‚Anderen‘ beträchtlich abhängig und daher als auf ihn angewiesen begriffen wird.

Am Beispiel des Stellenwertes, den die Erkenntnisse von Piaget in den subjekt- und verständnisorientierten Demokratietheorien eingenommen haben, wollte ich eine systematische geistige Verwandtschaft zweier großer Bereiche der modernen Wissenschaft vom Menschen sichtbar machen, nämlich der psychologischen Identitätstheorien und der Kognitionsforschung (die eng miteinander verbunden sind) einerseits und des demokratietheoretischen Denkens andererseits. Ich halte es für bemerkenswert, dass das Begreifen des ‚Fremden‘ und der Umgang mit ihm erstens auf systematische Überlegungen zu (seinen) kognitiven Fähigkeiten und die Würdigung der Letzteren hinauslaufen und zweitens immer auch Identitätsfragen vor Augen haben. Die demokratietheoretischen Modelle der Gegenwart, die Autonomie und soziale Kooperation von Subjekten berücksichtigen, verbinden unweigerlich demokratische Normen mit Kognition und Identität.

Das demokratische Prinzip des toleranten Umgangs mit Pluralität und Differenz, das die allgemeine Anerkennung individueller Würde und Rechte propagiert, gründet, so meine These, zum einen auf einem spezifisch modernen Verständnis von Rationalität und Erkenntnis. Zum anderen resultiert es aus der Einsicht in die Notwendigkeit, für das nachhaltige Bestehen bzw. die Reproduzierbarkeit der demokratischen Ordnung zu sorgen. Das mit dem Gebot der Toleranz eng verbundene demokratische dialogische Miteinander und demokratische Selbstkritik zielen mehr oder weniger direkt auf die Sicherung demokratischer Fundamente ab. Das ist freilich ein Ziel, das man nie völlig erreichen kann und dem man sich lediglich asymptot-

tisch annähern soll. Im Lichte dessen stellt sich allerdings die Frage nach dem ‚gesunden Maß‘ an Toleranz und Selbstkritik, also nach jener minimalen gemeinsamen demokratischen Basis bzw. jener Einheit, die dem Bestehen und Funktionieren einer *Demokratie* noch Gewähr bieten kann und deren Konterkarieren durch zu weit bzw. grenzenlos ausgelegte Toleranz und Selbstkritik eine Ernst zu nehmende Gefährdung der demokratischen Ordnung bedeuten würde.

### **V.3.3. Konsensbildung und Ideologiekritik: Die Suche nach einer gemeinsamen Basis**

In diesem Unterkapitel werde ich mich dem Zusammenhang widmen, den es zwischen dem demokratischen Verständnis des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ einerseits und dem Bestehen, *Überleben* einer demokratischen Ordnung als solcher andererseits gibt. Mit anderen Worten: es handelt sich im Folgenden weniger um die Darlegung einer mehr oder weniger demokratischen Lösung des Problems ‚eigen vs. fremd‘, sondern vorrangig darum, wie das spezifisch demokratische Verständnis der Bedeutung von Differenz sowie der Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ paradoxerweise das Überleben eben dieser demokratischen Ordnung in Frage stellen kann. Es berührt also unmittelbar das Problem, ob und wie die Heterogenität und Pluralismus behauptende Demokratie systematisch für ihre eigenen internen Integrationspotenziale aufkommen kann.

Die Prinzipien der Integrationssicherung gelten nicht allgemein, d.h. nicht unspezifisch für alle politischen Ordnungen bzw. Regime. Vielmehr ist die Annahme berechtigt, dass die spezifische Konstruktion einer – hier: demokratischen – politischen Ordnung auf bestimmte, nur für sie geltende Integrationspotenziale angewiesen ist. Und der im Folgenden dargelegte Zusammenhang zwischen den demokratischen Deutungsmustern ‚eigen‘ und ‚fremd‘ und dem Bestehen der Demokratie ist auch ein *Indikator* – und zwar für wichtige, fundamentale Spezifika demokratischer politischer Ordnung. Die Darlegung dieser Spezifika ist ebenfalls ein Ziel dieses Abschnitts. Darüber hinaus soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Gewährleistung der Integration und die Reproduzierbarkeit von Demokratien ebenfalls mit aktuellen Herausforderungen eng verflochten sind, so z.B. Transnationalisierung, allgegenwärtiges ‚Diktat‘ der Information bzw. des rational argumentierenden Expertentums, erhöhte räumliche Transparenz und Durchlässigkeit sowie schnelle Erreichbarkeit selbst von weit entfernten Orten und Menschen.

### V.3.3.1 Zentraler Stellenwert der kritischen Reflexion

Die kritische Reflexion stellt einen der wichtigsten internen Integrations- und Reproduktionsmechanismen für die Demokratie dar. Diese These verbirgt sich v.a. in der Annahme vieler Demokratietheorien, dass konfliktive Auseinandersetzungen mit oppositionellen, anderen bzw. fremden Ansichten und Lebensentwürfen zur Integration demokratischer Gesellschaften entscheidend beitragen. Die meisten der einschlägigen Ansätze teilen dabei die Einsicht, dass man durch eine konfliktive Auseinandersetzung mit divergierenden Meinungen und Blicken auf den eigenen Standpunkt aus anderen Perspektiven zu kritischen Reflexionen gelangt. Die als ‚radikal demokratisch‘ geltende Position vertritt sogar die These, dass der Konflikt der primäre oder gar einzige ‚Klebstoff‘ sei, der moderne pluralistische Gesellschaften noch zusammenhält:

„Demokratische Gesellschaften begründen sich ... durch die institutionalisierte Infragestellung ihrer selbst ... Sie sollen aus dieser Sicht auf jede noch so schwache Suggestion von Einheit verzichten und akzeptieren, dass das einzig integrierende Band, das sie zusammenhält, ihr historisches Kapital ertragener Divergenz sei“ (Anhut, 2002, S. 390; vgl. auch Dubiel, 1999; Hirschmann 1994).

Dem integrativen Verständnis von Konflikten entlehne ich eine unausgesprochene Grundvoraussetzung, nämlich dass Konfliktaustragung zur *Bewusstwerdung eines Hintergrundkonsenses* führt. Nur unter dieser zentralen Bedingung kann von einer integrativen Wirkung „ertragener Divergenz“ und reflexiver Bemühungen die Rede sein. Durch diesen Schritt wird auch offensichtlich, dass die Vorstellung von integrativer Funktion konfliktiver Heterogenität und Selbstreflexion in einer Demokratie auf einem stillschweigenden Axiom beruht, und zwar dass es eine nicht mehr reduzierbare demokratische Basis, einen nicht hinterfragbaren Hintergrundkonsensus mit Wertecharakter *geben muss*. Folgende zwei Bedingungen, unter denen der Hintergrundkonsens das Bestehen einer demokratischen Ordnung gewähren kann, lassen sich für mich aus den obigen Ausführungen logisch ableiten: (1) Die Infragestellung seiner selbst und die konfliktive Auseinandersetzung lassen den Hintergrundkonsens – das Wertefundament – unberührt, *unerschüttert* und (2) durch sie wird der Hintergrundkonsens immer wieder ins Bewusstsein der in einer Demokratie lebenden Subjekte gerufen, er erhält so Lebendigkeit und kann seine Rolle des Wertefundaments erfüllen. Bei der Suche nach spezifischen Integrationsprinzipien steht die Demokratie somit unumgänglich vor der Notwendigkeit, das eigene Fundament und darin ein besonderes und strikt zu verteidigendes *Wertesystem* zu erkennen.

Das Profil dieses Wertesystems hat eine mehr oder weniger offensichtliche Herkunft. Der weltliche Charakter des gegenwärtigen politischen Denkens in postindustrialisierten und postmetaphysischen Demokratien soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sowohl der Tradition der Aufklärung verpflichtet ist als auch eine mehr oder weniger flexible Tradierung des jüdisch-christlichen humanistischen Gedankens darstellt. Zu den wichtigsten Strukturelemen-

ten des weltlichen Humanismus gehören bekanntermaßen Rationalismus und Vernunft; die gegenwärtigen Demokratien bauen ebenfalls darauf auf (vgl. Gray, 1997). Auch das Verfahren der kritischen Selbstreflexion gehört dazu. Zusammen mit anderen Prinzipien der politischen Alltagspraxis, die das demokratische Modell vorsieht, hat es im Sinne einer nachmetaphysischen Zeit das Ziel, „keine Nischen mehr für die strukturelle Gewalt von Ideologien“ (Habermas 1988, S. 521) zu gewähren. Es dient also der hohen Aufgabe, die „Interpretationsleistungen auf dem Integrationsniveau von Ideologien gar nicht erst aufkommen zu lassen“, d.h. auf dem Niveau von „Grundüberzeugungen, die sakral, irrational sanktioniert und keiner Argumentation bedürfen“ (ebd., S. 519). Stattdessen werden Interpretationsleistungen auf dem Integrationsniveau von Dezentrierung und Pluralismus befürwortet (worin der ‚Fremde‘ einen konstitutiven Platz hat), denn nur sie, so die Annahme, verhelfen zur Abwehr des durch eine Ideologie blind gewordenen Denkens.

So entschieden das magische Denken und die Macht der Ideologien (und damit auch autoritäre Hierarchien, Rechts- und Freiheitsbeschränkungen und unkontrollierte staatliche Gewalt) einerseits bekämpft werden sollen, so lückenhaft und strittig bleibt andererseits die Erkenntnis darüber, *auf welchem* Niveau politisches Miteinander in einer Demokratie eine hinreichende Integrationsleistung erbringen kann und unter welchen Bedingungen das Gebot der kritischen Reflexion eine integrierende Funktion noch erfüllen kann – und wann nicht mehr. Das wirft für mich gleich zwei grundsätzliche Fragen auf, nämlich nach (1) dem *Kreis der Betroffenen und Stimmberechtigten* in einem demokratischen Dialog und (2) dem gemeinsamen Bezugssystem seiner Beteiligten, also nach dem *minimalen Gemeinsamen*, auf dessen Grundlage sie einen Konsens erreichen können und das als notwendiges und hinreichendes Wertefundament einer Demokratie dienen kann.

#### V.3.3.2. Die Frage der Zugehörigkeit in der Gegenwartsdemokratie

Jede Theorie der Staatsbürgerschaft benötigt ein Prinzip der Inklusion, das angibt, welche Personen potenzielle Bürger und Bürgerinnen sind und wie sie in den Genuss des faktischen Status der Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft gelangen. Eine *Demokratie* setzt voraus, dass Personen, die dauerhaft kollektiv bindenden Entscheidungen unterworfen sind, aktive Mitglieder der politischen Gemeinschaft sind und in diesen Entscheidungen repräsentiert werden. So einfach diese politische Formel scheint, so unterschiedlich können ihre Konkretisierungen sein.

Im Zusammenhang damit wurde besonders der Streit zwischen Liberalen und Republikanern berühmt (vgl. z.B. Dubiel, 1999; Habermas, 1992b). In diesem durchaus selbstreflexiven Streit unter (zunächst US-amerikanischen) Intellektuellen ging es letzten Endes um die zentralen demokratischen Werte bzw. *Bürger tugenden* im Gefüge moderner Demokratietheorien.



Mich interessiert dabei insbesondere, wie die beiden Lager mit den ‚Fremden‘ umgehen bzw. mit welchen Maßstäben der Mitgliedschaft sie operieren. Die *liberale* Auffassung hat den Markt als Leitmetapher vor Augen. Im Sinne eines funktionierenden freien Marktes rückt sie Freiheiten und Rechte des Individuums ins Zentrum, vorrangig das Recht auf eigene Lebensgestaltung per Wahl. Sie misst bei den Kriterien für den Kreis der potenziellen Staatsbürger der *territorialen* Inklusion die größte Bedeutung bei. Zu diesem Kreis soll gehören, wer durch dauernden oder früheren Aufenthalt bzw. enge soziale Kontakte und Netzwerke in seinen fundamentalen Interessen an den jeweiligen Staat gebunden ist. Temporär Anwesende werden nicht berücksichtigt, temporär Abwesende bleiben dagegen eingeschlossen. Maßgeblich für die liberale Auffassung ist die Vorstellung des räumlichen Zusammenlebens in einem staatlich verwalteten Territorium: Die politische Gemeinschaft gilt als eine Art durch den Ort aneinander gebundene und im Zusammenleben vereinigte Gruppe (Modell Nachbarschaft), die mit dem Staat, aber auch untereinander Vertragsbeziehungen eingeht. Politik hat die Funktion der Bündelung und Durchsetzung gesellschaftlicher *Privatinteressen gegenüber* einem Staatsapparat auf der Basis der Gerechtigkeit (Habermas, 1992b; vgl. auch Rawls, 1975). Das liberale Modell schreibt dem Staatsapparat und dem politischen Leben auch maximale Flexibilität vor, da sich auch das jeweilige Interessenmuster ständig verändert. Insgesamt lässt sich sagen, dass der liberalen Auffassung ein relativ inklusionsfreundlicheres Politikverständnis zu Grunde liegt, da die Vorstellung überwiegt, dass immer wieder neue ‚Nachbarn‘ das Territorium einer politischen (Staats-) Gemeinschaft besiedeln bzw. ins Gefüge der Vertragsbeziehungen mit aufgenommen werden können.

Der berühmte und sich in seiner liberalen Überzeugung geradezu radikale Ökonom Friedrich von Hayek entwarf das Modell einer neuen Art von Solidarität, das ein Maximum an einzigartigen und in Beziehungen zufällig miteinander kombinierten Ideen (d.h. Menschen) vorsieht. Er hoffte, dass das Modell der Gleichheit von unendlich vielen unverwechselbaren Subjekten und ihren Lebensentwürfen das Überleben postmoderner liberal-demokratischer Gesellschaften gewährt und den autoritären Tendenzen entgegen wirkt. Hayeks Vision stellt die maximale Verwirklichung der liberalen politischen Auffassung dar: Die Verheißung der Freiheit der Selbstentwürfen und die Befürwortung von maximal möglichem Pluralismus von Lebensstilen und -formen als eine ‚Konzeption des Guten‘. Das ist generell konstitutiv für die liberale Theorie. Als zementierendes Element der demokratischen Gesellschaft postuliert sie v.a. die Verwirklichung individueller *Rechte*, was die maximale Freiheit der Selbstverwirklichung gewähren soll (Hayek 1971).

Die *republikanische* Auffassung (vgl. z.B. Sandel, 1982; Honneth, 1993), auch unter dem Namen Kommunitarismus bekannt, sieht Politik als konstitutiv für den Vergesellschaftungsprozess und nicht für die Durchsetzung einzelner Privatinteressen. Sie verengt den Personenkreis der Bürger und Bürgerinnen zugunsten einer ‚Dehnung‘ der politischen Gemeinschaft in eine historische *Zeit*. Die Kommunitarier gehen davon aus, dass die meisten menschlichen

Vereinigungen eher zugewiesen oder gegeben, aber nicht freiwillig gewählt sind. Hier wäre ein Vergleich mit einer Clubmitgliedschaft oder Glaubensgemeinschaft angebracht (im Gegensatz zur Nachbarschaft im liberalen Modell), bei der das Aufnahmerecht nicht jedem zu steht und verdient bzw. vererbt werden kann. Das republikanische Modell legt viel mehr Wert auf inhaltliche (kulturelle) Übereinstimmung, Solidarität und individuelle *Pflichten* gegenüber der Gemeinschaft. Die bereits bestehende Gemeinschaft hat somit eindeutig Priorität; damit ist das republikanische Modell weniger auf Flexibilität angewiesen bzw. viel konservativer als das liberale. Die Entscheidung über die Aufnahme neuer Mitglieder ist hier weder durch deren individuelle Interessen noch durch ihre faktische soziale Zugehörigkeit präjudiziert; sie orientiert sich am Gemeinwohl der *bereits vorhandenen* Gemeinschaft. Sich für lange oder sogar immer niederlassende ‚Fremde‘ können daher nicht ohne weiteres als ‚partielle Bürger‘ begriffen werden wie im liberalen Modell. Sie mögen erhebliche Rechte genießen, die sich aus internationalen und bilateralen Abkommen herleiten; doch genießen sie diese Rechte gerade, *weil* sie ‚Fremde‘ sind und eben als solche. Damit wird nicht nur die Ungleichbehandlung zwischen ‚eigenen Bürgern‘ und ‚Fremden‘, sondern auch zwischen verschiedenen ‚Fremden‘ rechtfertigt.

Die republikanische Position legt im Gegensatz zum Liberalismus viel mehr Wert auf das Bewusstsein der Bürger und Bürgerinnen, Teil einer generationsübergreifenden politischen Gemeinschaft zu sein, und betont die Verpflichtung des Einzelnen gegenüber dieser Gemeinschaft. Damit hängt die hohe Bereitschaft der Republikaner zusammen, all jene aufzunehmen, die aufgrund von Überzeugungen verfolgt werden, welche sie zu republikanischen Gesinnungsgenossen machen (wie z.B. Dissidenten in autoritären Regimes, die ihre ‚Eignung als gute Bürger‘ bereits unter Beweis gestellt haben). Gegenüber Flüchtlingen erweist sich das republikanische Modell dagegen als weniger freundlich. Die meisten Flüchtlinge sind keine Dissidenten, und daher lassen sich erweiterte Aufnahmepflichten von Staaten gegenüber Schutzsuchenden besser auf der Grundlage liberaler Ideen formulieren.

Die Betonung der gemeinschaftlichen Verpflichtung und Überzeugung sowie der Bekenntnis zu einer Solidargemeinschaft (die auch eine Wertegemeinschaft ist) lässt eine bestimmte ideelle Nähe der Republikaner zu der *nationalistischen* Auffassung der Staatsbürgerschaft erkennen, die sich jedoch noch stärker auf eine homogene Geistesgemeinschaft bezieht. Die nationalistische Position befürwortet allerdings (im Gegensatz sowohl zu den Republikanern wie auch zu den Liberalen) eine Deckungsgleichheit der ethnischen und politischen Grenzen: Staatsbürgerschaft wird als bloßer rechtlicher Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer kulturellen Volksgemeinschaft und historischen Schicksalsgemeinschaft begriffen. In der zeitlichen Dimension betont die nationalistische Konzeption die historische Kontinuität noch stärker und ist gegenüber fremden Einwanderern unvergleichlich abweisender als die republikanische.

Selbstreflexive Debatten um die Demokratie können sicherlich nicht die Veränderungen umgehen, welche die politischen Gemeinschaften – und die Erscheinung des modernen Staa-

tes im Besonderen – herausfordern und neu gestalten. Die gegenwärtige Globalisierung formt staatliche Macht und das Wesen der politischen Gemeinschaft entscheidend um. Die klassische Verklammerung von Staat, Nation und Demokratie ist offenkundig in Auflösung begriffen. Die Demokratie kann daher nicht mehr (einzig) im Rahmen des Nationalstaates gedacht werden, denn das würde auf der Fiktion einer Kongruenz von Entscheidungsmächtigkeit und Entscheidungsbetroffenheit beruhen, die in den meisten postindustriellen so Staaten nicht (mehr) gegeben ist. Doch nicht nur die Grenzen zwischen einzelnen politischen Gemeinschaften, sondern auch die klassische liberale Trennung zwischen einer ‚politischen‘ und einer ‚unpolitischen‘ Sphäre ist in Auflösung begriffen. Wir erleben eine interne Entgrenzung der nationalstaatlichen Demokratie, wobei prinzipiell alle Lebensprobleme nun politisches Streitthema werden können (Dubiel, 1997). Dieser Entgrenzung der Demokratie sind das klassische liberale Medium der Repräsentation von Interessen – Staat – und das Modell ausschließlich bilateraler Vertragsbeziehungen damit nicht mehr angemessen.

Auch das republikanische Modell müsste an die gegenwärtige Lage und ihre ständige Fortentwicklung angepasst werden. Die nationalen Grenzen entscheiden nicht mehr darüber, welche Individuen bei Entscheidungen, die ihr Leben beeinflussen, in die Mitsprache einbezogen werden oder von ihr ausgeschlossen sind. Die Zunahme der Bedeutung von grenzüberschreitenden Problemen schafft sich überschneidende Schicksalsgemeinschaften (vgl. Held, 2002), was darauf hinauslaufen kann, dass individuelle Geschicke und Ansichten gleich von mehreren politischen Gemeinschaften vertreten werden. Die Idee nur einer politischen Schicksalsgemeinschaft (d.h. einer sich selbst bestimmenden Kollektivität innerhalb der Grenzen eines einzelnen Nationalstaates), zu der das Individuum gehört, kann nicht länger sinnvoll verortet werden. Es wird demnach immer schwieriger, das ‚eigentliche Zuhause‘ von Politik und Demokratie zu bestimmen und die Grenzen dieses Territoriums zu bewahren.

Das bereits besprochene ‚radikal-demokratische Projekt‘ beansprucht die widerstreitenden Forderungen nach Pluralität und Gemeinschaft auf eine Art und Weise miteinander zu verbinden, durch die nicht eine Seite auf Kosten der anderen betont wird. „Es richtet sich also gegen solche Diskurse, die entweder Gemeinschaft auf Kosten von Pluralität konzipieren oder jede Gemeinschaft im Namen von Pluralität zurückweisen“ (Auer, 2002, S. 257) und versucht, die soziale Integration in demokratischen Gesellschaften auch vor dem Hintergrund aktueller Probleme zu denken. Autoren wie Helmut Dubiel oder David Held stimmen darin überein, dass die Idee des Staates, also einer geschlossenen politischen Gemeinschaft – ob demokratisch oder nicht – nicht länger verteidigt werden kann. Gesucht wird ein neues Gleichgewicht zwischen individueller Autonomie und solidarischer Verantwortung, das in der neuen entgrenzten Welt eine effektive Plausibilität genießen könnte. Dieses soll nun unter anderem auf dem Fundament formaler *Regeln* für die „Hegung“ von Konflikten (Dubiel, 1999) erreicht werden (vgl. Kapitel V.3.1.). Den verbindenden Prozeduren und Spielregeln kommt dabei also eine tragende Rolle zu.

Die Thesen von Held und Dubiel überschneiden sich erheblich mit dem Modell der deliberativen Demokratie von Habermas, welches den Fehler des republikanischen Modells beheben will, nämlich von einer ethischen Engführung politischer Diskurse auszugehen und den demokratischen Prozess von den Tugenden gemeinwohlorientierter Staatsbürger abhängig zu machen. Mit seiner Diskurstheorie will Habermas die liberalen und republikanischen Elemente im Begriff einer idealen *Prozedur* vereinigen, die demokratische Beratung und Beschlussfassung gewährleisten soll:

„Die Diskurstheorie macht die Verwirklichung einer deliberativen Politik nicht von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren. [...] Sie verabschiedet überhaupt die bewußtseinsphilosophischen Denkfiguren, die es nahelegen, die Selbstbestimmungspraxis der Bürger einem gesamtgesellschaftlichen Subjekt zuzuschreiben oder die anonyme Herrschaft der Gesetze auf konkurrierende Einzelsubjekte zu beziehen“ (Habermas, 1992b, S. 22f).

Die damit verfolgte „mehr oder weniger rationale Meinungs- und Willensbildung“ ist potenziell *breit inklusiv* angelegt und bezieht sich beinahe auf *alle* „moderne Subjekte“, die zum „Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten“ (ebd.) Zugang haben bzw. daran teilnehmen *wollen*. Angesichts der Tatsache, dass die Grenzen in der gegenwärtigen Welt viel offener und durchlässiger sowie auch große Entfernungen immer schneller überwindbar sind, besitzen immer mehr Subjekte den besagten Zugang zum „Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten“ – was allerdings noch nicht bedeutet, dass sie auch alle willig sind, die Spielregeln und Prozeduren demokratischer Kommunikation zu akzeptieren.

Damit möchte ich dem Bekenntnis zu demokratischen formalen Spielregeln bzw. Prozeduren eine differenzierende Funktion zuschreiben, d.h. es sollte die Grenze zwischen Angehörigen eines demokratischen Dialogs und jenen, die ihm fern bzw. aus ihm ausgeschlossen bleiben, ziehen. Denn hinter jeder formalen Prozedur verbergen sich auch inhaltliche Abkommen, spezifische Deutungsmuster und Wertepräferenzen, die aus Handlungszusammenhängen und Erfahrungstypen resultieren. Mit Jonas (1997) möchte ich in diesem Zusammenhang auf die Unverzichtbarkeit eines ‚demokratischen Ethos‘ hinweisen. Es gleicht einer Illusion anzunehmen, dass es jedem Subjekt, das prinzipiell einen Zugang zum „Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten“ hat, auch leicht (oder überhaupt möglich) fällt, sich den jeweiligen formalen Regeln anzupassen bzw. sie anzunehmen und die Einsicht in ihre Vorteile und Rationalität zu gewinnen. Es fällt ihm nämlich dann nicht leicht, wenn es nicht gleichzeitig die zurückliegenden überstandenen Herausforderungen und die gesammelte Erfahrung, d.h. auch die werthaften Voraussetzungen, teilen kann.

Seyla Benhabib, die Demokratie in erster Linie ebenfalls als spezifische kommunikative Regeln auffasst, verteidigt die paradoxe und zugleich etwas hilflose Sicht, dass der Kreis der

in Frage kommenden Subjekte der Demokratie nicht einfach potenziell unendlich, sondern auch systematisch nicht zu bestimmen ist:

„Wir können das zwar nicht länger glauben, aber es gibt kein demokratisches Verfahren, um demokratisch zu entscheiden, *wer* Teil des *demos* sein soll und wer nicht, weil eine solche Entscheidung bereits die Unterscheidung zwischen denen, die entscheiden dürfen, und den anderen, die nicht zu dem Demos gehören, impliziert. Wir stehen vor einem unvermeidlichen Zirkel“ (Benhabib, 2009, S. 73, Hervorhebungen im Original).

Als weiteres Ziel nennt Benhabib die Verringerung der Anzahl der (politischen) Grenzen und plädiert wie Held oder Dubiel für eine übernationale ‚Staatsangehörigkeit‘ (Benhabib, 2002). Die Thesen dieser bekannten Autorin sind insofern paradox, als es ihr allein um das demokratische Prinzip geht, ohne dass sie systematische Überlegungen zu der Frage anstellt, wie eben dieses zu schützen wäre, wenn die demokratische politische Gemeinschaft bereit ist, sich auf wertneutraler Basis zu integrieren. So ruft Benhabib auch zur Pluralität der Kulturen und Lebensstile nicht wegen des unbedingten Erhalts jeder einzelnen Kultur, sondern wegen des *Prinzips* des Pluralismus auf. Ihr zufolge sind demokratische Spielregeln ein Wert, der *höher* liegt als der Einzelwert der Kulturen; entscheidend sei der Erhalt der Pluralität als eines demokratischen Strukturprinzips (ebd.). Sie erkennt somit zweifelsohne die demokratische Wertebasis an, entzieht sich allerdings der Frage, mit welchen Verfahren die „weltbürgerliche Pflicht“, das ‚Einbeziehen des Anderen‘ im Sinne von Habermas zu praktizieren, das „nicht an den nationalen Grenzen Halt macht“ (2009, S. 74), mit der Pflicht zu verbinden wäre, den demokratischen Charakter der sich bis ins Unendliche ausdehnenden Gemeinschaft nicht zu untermauern und für das Bestehen spezifisch demokratischer Integrationsprinzipien zu sorgen.

Laut Roeger (2004) entwickelt Benhabib ihre politiktheoretische Position aufgrund von Kritik an den Widersprüchen der Moderne und konkret an deren gemeinschaftszersetzenden und ausgrenzenden Folgen. Ihr „Universalismus ohne metaphysische Illusionen“ (ebd., S. 47) folgt offensichtlich Habermas‘ Diskursethik, da sie die diskursive Rechtfertigung als einzige Möglichkeit postmetaphysischer Moralbegründung ausweist. Kritik an den Widersprüchen der Moderne motiviert auch den englischen Philosophen Simon Critchley (2001), der eine politische Ära kommen sieht, wo es keine Grenzen und ‚Fremden‘ mehr geben wird: „Ich hoffe still, dass wir einfach aufhören werden, die Frage nach dem Fremden zu stellen, um damit ein paar veraltete Antworten herbeizuführen: Auflösung und Abneigung, Liebe und Hass.“ (Kričli, 2001) Eine vergleichbare Zuspitzung der Ausdehnung des Kreises von in einer Demokratie lebenden Subjekten bringt der Ansatz von Joas (1989), der den Kreis der Betroffenen demokratischer Entscheidungsprozeduren so weit ausweiten möchte, dass selbst in der zeitlichen Dimension die Grenzen und Barrieren aufgehoben und die Interessen der noch nicht geborenen Nachkommen ebenfalls demokratisch vertreten bzw. einbezogen werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass sich die gegenwärtige Demokratietheorie tendenziell mehr mit der Frage befasst, wen und wie Demokratien in den politischen Prozess inkludieren könnten. Dagegen wird eher vernachlässigt, wie bei der Ausweitung des Kreises der potenziell zugehörigen Subjekte die Integration dieses Kreises nach demokratischen Regeln immer wieder reflexiv überprüft und gewährleistet werden kann. Diese Situation ist insofern paradox, als gerade die kritische Selbstreflexion, in deren Namen die ins Unendliche tendierende Einbeziehung des ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ propagiert wird, dort ausbleibt, wo man sich eigentlich fragen müsste, ob der demokratische Wertcharakter des „Kommunikationsnetzes politischer Öffentlichkeiten“ (Habermas) auch weiter reproduziert wird und genügend gesichert ist.

#### V.3.3.3. *Antitotalitäre bzw. antiautoritäre Basis der Demokratie: Ideen- und Ideologiekritik*

Der Streit darüber, wie sich eine nach demokratischen Regeln lebende Gemeinschaft zusammensetzt, tastet einerseits die Grenzen zwischen ‚Angehörigen‘ – Bürgern und Bürgerinnen – und ‚Fremden‘ an. Gleichzeitig aber ist unausweichlich, dass es dabei auch um die Bestimmung jener gemeinsamen Basis geht, die den demokratischen Charakter dieser politischen Gemeinschaft strikt gewährleistet und sie auch als eben eine *demokratische* Gemeinschaft integriert. Je stärker der Anspruch erhoben wird, potenziell alle an demokratischen Vorgängen teilnehmen zu lassen, desto dringlicher stellt sich das Problem einer für alle geltenden Wertebasis, die eine Demokratie noch vertreten bzw. sichern kann. Zu suchen wären also die minimalen politisch-philosophischen Bedingungen einer Demokratie. Bemerkenswerterweise knüpfen diese, wie ich später sichtbar machen werde, unmittelbar an die Problematik des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ an.

Das moderne Demokratieverständnis geht davon aus, dass sie dem Projekt der Aufklärung entsprungen und der Rationalität verpflichtet ist. Ihre Herkunft ist eng an die Tradition der *Ideenkritik* gebunden. Sie kann auch im spezifischen Sinne als antiautoritäre *Ideologiekritik* verstanden werden. Damit hängt zusammen, dass die Demokratie für viele Theoretiker unmittelbar an kognitive Emanzipation und ernüchternde Bewusstwerdung geknüpft ist (Treibel, 2000), d.h. an kognitive Angemessenheit, mit anderen Worten: an die Adäquatheit der Realität. Die Vorstellung von einem mündigen demokratischen Individuum fällt auch nicht zufällig mit dem Grundgedanken jener Disziplin zusammen, die sich dem Prozess der Bewusstwerdung und verschiedenen Fluchtarten von der Realität am meisten systematisch widmete, nämlich der Psychoanalyse. Denn gerade die Psychoanalyse hat als erste die individuelle Emanzipation (vom engen Normenkorsett der Gesellschaft) und Bewusstwerdung bzw. den reflexiven Umgang mit den eigenen Trieben, ihre weitgehend bewusste Kontrolle durch die Ich-Autorität, die nicht in einen neurotischen Stil der Konfliktverarbeitung mündet, als Merkmale einer ‚reifen‘ – d.h. auch mündigen – Persönlichkeit formuliert (Mertens, 2004).

Nicht umsonst galt die Psychoanalyse als emanzipatorischer Ansatz. Als solcher wurde sie z.B. von den Exponenten der Kritischen Theorie betrachtet. Durch diesen gesellschaftskritischen Ansatz wurde der Psychoanalyse ein besonderer politischer Sinn verliehen, weil sie systematisch das ideale Individuum eines bestimmten politikphilosophischen Projekts beschrieb, das moderne bzw. auch postmoderne Demokratie genannt werden kann (zu dessen Vertretern auch z.B. Habermas gehört). In einem durchaus mit der Psychoanalyse kompatiblen Sinne interpretieren die der kritischen Theorie entsprungenen bzw. zugeneigten Denker wie Habermas, Honneth oder auch Dubiel die antiautoritäre bzw. demokratische Mündigkeit als rationale Emanzipation.

Allerdings haben diese normativen Ansätze gemein, dass ihr angewandter Charakter höchst abstrakter Natur ist: So wie die Psychoanalyse in Bezug auf die individuelle Lebensweise ist auch die politische Soziologie von Habermas „gleichwohl distanziert und verhalten, sobald es um konkrete Anweisungen für politisches Handeln geht“ (Treibel, 2000, S. 51). Dieser Umstand hebt vielleicht den normativen Gehalt dieser Theorienansätze zusätzlich hervor. Laut Habermas kann uns die unvermeidliche Spannung zwischen Norm und Wirklichkeit „nicht davon abhalten, die Normen beim Wort zu nehmen“, denn es geht um das „richtige paradigmatische Hintergrundverständnis von Demokratie“ (1992a, S. 11). Das normative Ziel der interdisziplinär verwurzelten These der bewussten, reflexiven und kritischen Kontrolle von sich selbst und der Realität – einer Kontrolle, die durch die individuelle (kognitive) Emanzipation und Bewusstwerdung zu erreichen ist – besteht darin, dass sich die Gesellschaft nicht unter einem autoritären Regime in eine geschlossene Anstalt verwandelt und ohne Führer organisiert wird, „denn in einem Aufklärungsprozeß gibt es nur Beteiligte“ (Habermas, 1971, S. 45; vgl. Habermas, 1962/1971). Das Politische wird hier als ein beständiger Aufklärungsprozess gedacht. Problematisch wird es dann, wenn er nicht von allen Beteiligten als eben ein solcher Prozess *verstanden* wird.

Daher suchen die ideellen politischen Projekte, die bei der Moderne ansetzen und sich in der Postmoderne mehr oder weniger weiter entwickeln, nach Wegen, die Emanzipation und Selbstbestimmung mit einem Minimum an verbindlichen Werten zu vereinigen, welche die normativen Grenzen der individuellen Emanzipation angeben. Beides – sowohl die emanzipatorischen Ideen als auch der normative Rahmen – soll einem weiteren Ziel dienen, nämlich der Sicherung einer integrativen Basis für friedvolles Zusammenleben. Auch die neuen Prinzipien der sozialen Kohärenz und die Politik, die sie aushandelt und selbst als Bedingung hin- nimmt, stehen somit im Fokus dieser Zielsetzung.

Als einer Art Überbau besteht hier das normative Gebot der antiautoritären Kontrolle durch Kritik und Vernunft, und die allseits propagierten Eigenschaften Pluralisierung und Entgrenzung stellen ein gegen eine allfällige Herrschaft weniger gerichtetes Projekt dar. Trat ursprünglich die Pluralität der Weltbezüge in der Moderne an die Stelle der faktischen und ideellen Macht der Religion bzw. Kirche, trat später das radikale demokratische Projekt des (libe-

ralen) Pluralismus gegen die totalitäre und autoritäre Herrschaft und die Macht einer Ideologie auf. Die Fähigkeit, sich selbst Kritik – aus der Perspektive eines ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ – auszusetzen, an sich selbst und der eigenen Erkenntnisperspektive zu zweifeln und nur an die Erkenntnis zu glauben, die möglichst viele Perspektiven einbezieht und sich damit dem unvoreingenommenen, herrschaftsfreien Urteil nähert, ist somit eines der wichtigsten Postulate der ideologiekritischen politikphilosophischen *demokratischen* Projekte.

Die philosophische und politische Würdigung der ‚anderen‘ bzw. ‚fremden‘ Perspektive hatte neben der modernen ‚Entzauberung‘ der Erkenntnis auch eine andere Basis. Dies lässt sich am besten wieder am Beispiel politikphilosophischer Ansätze der Kritischen Theorie demonstrieren. Sie kreuzen sich nämlich auch in einem weiteren prinzipiellen Punkt mit den leitenden Ansätzen aus der Psychologie, und zwar dort, wo sie auf einem spezifisch modernen Verständnis von Identität und Nicht-Identität aufbauen. War es von der Metaphysik von Aristoteles bis etwa ins 17. Jahrhundert so, dass das Gemeinsame und Identische das wichtigste ontologische Charakteristikum darstellte (warum auch dem Wandel und der Entwicklung weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde), widmete sich die Philosophie danach (und v.a. im 19. und im 20. Jahrhundert) der Rehabilitierung der Rolle des Unterschieds, der Abweichung, des Nicht-Identischen. Damit rückten neben dem ‚Fremden‘ auch das Wagnis des Neubeginns, die Entwicklung und die Veränderung in den Vordergrund.

Die radikale Position der Negativen Dialektik von Adorno legte in diesem Sinne die systematischen Grundlagen der flexiblen Uneinheitlichkeit dar (vgl. Adorno 1997 sowie 1962). Die Priorität galt jenen theoretischen Ansätzen, die im Wesen, Körper und Denken das Prinzip der Nicht-Identität nachwiesen. So suchte Adornos Theorie nach Wegen, dem kollektiven Zwangsmechanismus Widerstand zu leisten bzw. sich von ihm zu emanzipieren; ihr wohnte ein ausgesprochen antiautoritärer und größtenteils der Psychoanalyse entliehener Charakter inne. Sie trat gegen jegliche Zurückführung des Menschen auf allgemeingültige Normen und allen verständliche Sachverhalte auf, denn das würde der Forderung nach Achtung des Nicht-Identischen widersprechen und quasi sein Existenzrecht aufheben.

Das Aufkommen des philosophischen Interesses am Nicht-Identischen ist ohne Zweifel auch mit der rationalen Revolution der Aufklärung verbunden. Den Widerspruch zwischen dem neuzeitlichen Gebot der Nicht-Identität und der weiterhin bestehenden und ebenfalls moderne Züge angenommenen Notwendigkeit einer solidarischen Einigung wollte Adorno nicht durch banale Entwürfe lösen. Zu Hilfe kam ihm unter anderem erneut die Konzeption der Vernunft, die *das* sichere Instrument gegen die Totalität zu sein schien: Sowohl der religiösen als auch der beinahe noch schrecklicheren ideologischen Totalität, so scheinbar rational sie die Welt auch erklärt haben, und später auch der Totalität der ‚niederen‘ Maßstäbe der Massenkultur konnte man nur die unendliche Vielfalt der *gleichwertigen* Ausdrucksformen der menschlichen Vernunft entgegenhalten – und damit auch die Grundlage für eine moderne Demokratietheorie schaffen (vgl. Arendt, 1993).



#### V.3.3.4. *Wie sehr darf sich das ‚Eigene‘ der Demokratie auf das ‚Fremde‘ einlassen?*

Für Adorno sollte eine Ähnlichkeit ‚mit uns‘ nicht als Grundlage für Respekt ausreichen. Habermas schlug später in seinem Werk „Die Einbeziehung des Anderen“ in die gleiche Kerbe:

„Der gleiche Respekt für jedermann erstreckt sich nicht auf Gleichartige, sondern auf die Person des Anderen oder der Anderen in ihrer Andersartigkeit. [...] Einbeziehung heißt hier nicht Einschließen ins Eigene und Abschließen gegen Andere. Die ‚Einbeziehung des Anderen‘ besagt vielmehr, dass die Grenzen der Gemeinschaft für alle offen sind – auch und gerade für diejenigen, die füreinander Fremde sind und Fremde bleiben wollen“ (Habermas, 1996, S. 7f).

Diese Position zeichnet sich unverkennbar durch einen für Differenzen empfindlichen Universalismus aus, der allerdings – verständlicherweise – gegenüber der systematischen Aufstellung der gemeinsamen Basis theoretisch viel weniger empfindlich ist. Der antiideologische bzw. antiautoritäre Ansatz läuft in seiner Radikalität Gefahr, politischem (und hier konkret: demokratischem) Denken jene Integrität bzw. Potenziale wegzunehmen, an denen Solidarität ansetzen kann.

In diesem Kontext sind auch die zahlreichen und seit einiger Zeit wieder heftig – da wieder politisch aktuell – gewordenen Debatten zum so genannten „ethischen Globalismus“ (Dallmar, 2003, S. 13) und zur Überwindung der Dichotomie ‚Universalismus vs. Partikularismus‘ zu verorten (vgl. z.B. Kesselring, 2000; Nussbaum, 2002). Auch sie kreisen um das minimale und nicht mehr relativierbare Wertefundament der Demokratie, was zweifelsohne einen organischen Bestandteil der *demokratischen* Lösung des ‚Problems des Fremden‘ darstellt (vgl. Gussejnow, 2003).

Als Mindestanforderung gilt die gegenseitige Anerkennung, sie ist der erste notwendige Schritt zu einer gemeinsamen solidarischen Basis. Man erkennt darüber hinaus auch an, dass die Prinzipien für sie – im Sinne eines antiideologischen Denkens – lediglich formaler Natur sind und nicht mehr ethisch bzw. inhaltlich formuliert werden können. Foucault (1988), Habermas (1998) und Bauman (1995b) – um nur einige wenige zu nennen – setzen bei der Position an, dass der einer demokratischen ‚Einbeziehung des Anderen‘ innewohnende Anspruch auf Universalismus unumgänglich den *Regeln* (d.h. formalen Verfahren) den *zentralen Stellenwert* im politischen Prozess verleiht. Dieser Umstand – so meinen jedenfalls viele Kritiker der auf formale Regeln setzenden Demokratietheorie – lenkt jedoch die Aufmerksamkeit vom Wertecharakter einer Demokratie ab bzw. untermauert eine fatale politische Hilflosigkeit vor *ethischen* Differenzen, die aus radikalem antiideologischem Denken resultierte. Das gemeinsame Politische kann kaum als ein Schachspiel begriffen werden, in dem die gemeinsame Kenntnis der Regeln ausreichend ist, um eine Partie zu spielen. Eine solche Sicht offenbart

eine gewisse Einseitigkeit des Menschenbildes formaler Demokratiekonzepte und läuft Gefahr, das ‚Schachspiel Demokratie‘ einer derart entgrenzten Flexibilität auszusetzen, dass es gar nicht mehr ein ‚Schachspiel‘ ist. Damit meine ich, dass man vor der Notwendigkeit steht, auch formale Regeln demokratischer Kommunikation als Wert zu erkennen, der auf bestimmten philosophischen Inhalten bzw. Erfahrungen aufbaut.

Ich schließe mich damit der These an, dass die Reduktion des Politischen auf formale Prozeduren um des ‚Einbeziehens des Anderen‘ willen offensichtlich – wie alles in der Welt – seine Grenzen hat, die vom fundamentalen Wertcharakter dieser formaler Prozeduren auferlegt werden. Autoren wie Bauman (1995b), Levinas (2005), Irigaray (2002) oder Gilligan (1982) begründeten den Wert des moralischen Nicht-Universalismus, einer Situation also, in der nur die formalen Regeln gemeinsam sind bzw. *sein können*, die Ethiken dagegen immer unterschiedlich und ungleich. Eine differenzierte Ethik, so v.a. Irigaray, stelle erst die Möglichkeit dar, der Auseinandersetzung mit dem ‚Anderen‘ die inhaltliche Basis nicht zu entziehen und sie damit nicht zu einer inhaltsleeren Politik werden zu lassen – denn gerade die auf Reflexion und Kritik aufbauende Demokratie braucht *Inhalte*, die ihre Substanz ausmachen. Auch beim ‚Einbeziehen des Anderen‘ ist es unter anderem die andere *ethische* Perspektive, die wertvoll ist. Der ‚differential respect‘, zu dem Irigaray aufruft, hebt den Wert der selbst von formalen Regeln *unüberwindlichen* ethischen Differenzen hervor und erklärt sie zur konstitutiven Bedingung der *Selbsterhaltung* jeder Ethik, darunter auch der demokratischen Wertebasis. Jede Ethik wie jede Kultur sind auf Grenzen angewiesen (Lotman, 1981) – und erst dadurch können sie sich als solche erhalten.

#### V.3.3.5. *Das Bewusstsein eigener Grenzen: notwendige Balance zwischen dem Einbeziehen des ‚Anderen‘ und dem Erhalt des ‚Eigenen‘*

Alle zitierten Autoren und Positionen sind offensichtlich in den Kontext der Debatten um die Reproduzierbarkeit bzw. das Überleben von demokratischer politischer wie normativer Ordnung zu verorten. Die Diskurse um eine inhaltliche Basis demokratischer Verständigung und ihre Grenzen stellen ein interessantes Beispiel reflexiver Selbstbesinnung der Demokratietheorien dar. Diese kritische Selbstreflexion über die aktuellen und zukünftigen Probleme der Demokratie setzt an ihren sozial-historischen Wurzeln, nämlich an dem der liberalen Demokratie zu Grunde liegenden Rationalismus in der Tradition der Aufklärung (vgl. Gray, 1997; Rorty, 1989) an. Und in diesem Kritikpunkt kommen verschiedene Positionen der Demokratietheorie (v.a. Vertreter ihres normativen Flügels) zusammen und unterscheiden sich bei der Kritik an der Gegenwart lediglich in der Frage, ob das Projekt, das auf eine universelle Vernunft gesetzt hatte, bereits völlig gescheitert oder noch nicht wirklich realisiert worden ist. Die letztere Position wird wohl am ausdrücklichsten von Habermas vertreten: Er versucht das

klassische Projekt der Philosophie zu verteidigen, in dem die wichtigste Rolle bei der Vereinigung der Menschen der Vernunft zugesprochen wird (vgl. Flyvbjerg, 2000).

Jedenfalls scheint die Frage nach der ausbalancierten Vereinigung von Pluralität und Solidarität ernsthaft nicht ohne sich selbst in Frage stellenden Rationalität zu debattieren zu sein. Bemerkenswerterweise bezieht sich in diesem Zusammenhang Waldenfels (1997a) – ein bekannter demokratischer Theoretiker des ‚Fremden‘ – auf Nietzsche, der in „Jenseits von Gut und Böse“ zu der Tradition des „guten Europäers“ die Bereitschaft rechnet, „sich selbst in Frage zu stellen und sich von Anderen, auch von anderen Kulturen, in Frage stellen zu lassen“ (S. 75). Nicht minder wichtig wäre in diesem Zusammenhang nun auch ein Ansatz, der eine gesunde Balance zwischen dem Infragestellen seiner selbst aus den Perspektiven der ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ und der Selbstbehauptung erarbeitet und bei der minimalen Wahrung der *eigenen* (ethischen) Grenzen neben der Perspektive des ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ auch *eigene* Verantwortung für eigene Grenzen würdigt.

Habermas als einer der prominentesten Vertreter des Lagers, welches das klassische Projekt der Vernunft zu verteidigen versucht, schlägt für die Rolle einer minimalen gemeinsamen Basis in der Demokratie die *Solidarität in der gleichberechtigten Kommunikation* vor, d.h. einer politischen Kommunikation, die zumindest das gegenseitige Existenzrecht und damit auch eine minimale solidarische Anerkennung begründet (vgl. Habermas, 1995b). Das minimale Gemeinsame sieht er also in der gegenseitigen, symmetrischen Infragestellung seiner selbst durch alle Beteiligten und begründet diese Art der Symmetrie als eine Art Leitprinzip, denn das Gebot des reflexiven Infragestellens von sich selbst schafft Parität und bietet somit eine adäquate Ebene und ein gemeinsames Bezugssystem für den *demokratischen* politischen Austausch.<sup>41</sup> Die aus der Kritischen Theorie geerbte Achtung vor der Fähigkeit der Selbstkritik verleitet Habermas zur Begründung, dass damit sowohl Solidarität als auch Selbsterhalt zugleich gewährleistet sind, sofern man die Strategie der Balance anwendet.

Mit anderen Worten: Mittels eines gleichberechtigten, verständigungsorientierten Austauschs, der einer demokratischen Politik zu Grunde liegt, hofft Habermas zwei Säulen der Kritik erreichen zu können, nämlich den reflexiven Selbstbezug und die Überwindung eines die Erkenntnis einengenden Selbstbezugs zugleich. Verständigung ist für Habermas damit auch ein Akt der gelungenen Balance – die Kunst des spezifischen Kompromisses – zwischen der Einstellung auf den ‚Anderen‘ und der Bereitschaft, mit ihm Neues auszuhandeln, einerseits und dem konservativen Erhalt *eigener* Wertebasis andererseits. Diese Balance erinnert in erster Linie an das Zusammenspiel zwischen Akkommodation und Assimilation bei Piaget, das ständig und unermüdet nach einem Gleichgewicht trachtet und das kognitive Leben ausmacht. Die Fähigkeit zu dieser Balance stattet Habermas – wie auch seinerzeit Piaget – mit

<sup>41</sup> Zur kognitiven Theorie von Habermas und seinem Bezug auf Begriff der Balance bei Piaget vgl. V.3.2.

einem universalistischen Anspruch aus und erklärt sie für die ‚Einbeziehung des Anderen‘ wie für die intersubjektive *demokratische* Solidarität als konstitutiv.

Eine spürbare Reduzierung einer inhaltlichen Basis der gesellschaftlichen Integration aufgrund der Dominanz formaler Prinzipien durch die sich ausweitende Macht formal organisierter Handlungsbereiche (Staatsbürokratie, kapitalistische Wirtschaft) und deren Prinzipien ist offensichtlich. Diesen Gegebenheiten in den modernen Gesellschaften, in denen sich die Spielräume für die *normativen Kontexten entbundenen Interaktionen* erweitern, stellt Habermas die Diagnose ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ – und er sucht nach Wegen, diesen ‚Prozess der Kolonialisierung‘ aufzuhalten. In diesem Sinne schlägt er vor, dass in diesen scheinbar von normativen Fragen befreiten Räumen gerade der handlungskooordinierte Mechanismus der Verständigung funktional sein soll, denn nur er kann die symbolischen Bestände der Lebenswelt vor der inneren Kolonialisierung seitens der formalen Systeme der Wirtschaft, des Rechts und der Bürokratie schützen. Die Ausbreitung der formalen Logik eines Rechtsstaates und die neuen Verrechtlichungstendenzen bedrohen, so Habermas, die authentische Lebendigkeit der symbolischen Gehalte der Lebenswelten und damit auch den normativen Gehalt einer Demokratie. Etwa hier sollte die Grenze der antiautoritären und ideologiekritischen Rationalisierung und Formalisierung gezogen und nicht mehr überschritten werden. Das demokratische theoretische Projekt von Habermas ist somit nicht nur um optimale formale Bedingungen der Verständigung, sondern auch um den symbolischen Bestand der Demokratie bemüht.

#### V.3.3.6. *Normative Ziele der Demokratie: Anerkennung des ‚Fremden‘ vs. Wahrung der Grenzen des ‚Eigenen‘*

Folgt man zusammenfassend der demokratietheoretischen Perspektive, so sollen die demokratischen Diskurse vor *Gegnerschaft* auf wertbezogener Basis bewahren: Demokratisches Denken sucht nach der prinzipiellen Möglichkeit, einander ausschließende oder ‚aneinander vorbei denkende‘ Wertesysteme davor zu bewahren, zu Gewalt und Kriegen zu verleiten. Das für eine Demokratie zentrale Postulat der individuellen Selbstbestimmung legt für viele Theoretiker die Ansicht nahe, dass sich Selbstbestimmung nur durchsetzt, wenn transzendente Themen und der menschlichen Rationalität unzugängliche Fragen aus dem politischen Dialog bzw. der demokratischen Entscheidungsfindung ausgeklammert werden. Dadurch soll verhindert werden, dass unter der Bedingung der Pluralität der Weltbilder, d.h. in der Welt nach der ‚Entzauberung‘ durch die Aufklärung, ein Wertesystem gegenüber einem anderen präferiert bzw. dass ein Wertekodex für besser oder legitimer als ein anderer erklärt wird. Nach verbreiteter Ansicht können weder systematisches wissenschaftliches Denken noch die philosophische Analyse genügend überzeugende fundamentale Argumente und Prinzipien finden, wonach eine Gruppe von Werten einer anderen übergeordnet werden könnte. Andere Analytiker

wollen allerdings zumindest die Menschenrechte außer Streit stellen (zu dieser Diskussion vgl. z.B. Kesselring 2000).

Und genau an dieser Stelle setzt die prinzipielle Kritik an, der ich mich anschließen möchte: So sehr die Demokratietheorie bemüht ist, im Sinne der antiautoritären Ideenkritik die Gleichwertigkeit aller Wertsysteme zu propagieren, so sehr sollte sie darauf achten, den eigenen spezifischen, einzigartigen Werteprofil gegenüber den anderen zu verteidigen. Mit Hilfe der menschlichen Vernunft und einer ausschließlich darauf basierenden Politik können die ‚letzten Fragen‘ (oder ‚letzten Wahrheiten‘) entschärft oder gar umgangen werden, doch ‚angenommen‘ oder ‚gelöst‘ werden können sie nur auf der Grundlage transzendenter Selbst- und Weltbilder (vgl. Joas, 1997; Berger, 1997). Das heißt nichts anderes, als dass selbst die aufgeklärte und der Rationalität verpflichtete Demokratietheorie sich den transzenten Wurzeln ihres Menschenbildes bewusst sein muss.

Die Diagnose, die Habermas (1995b) der Gegenwart stellte und die zugleich auch eine Diagnose der Gegenwartsphilosophie ist, enthält zwar noch im Hintergrund, d.h. als Grundprämisse, die Forderung nach Verzicht auf normative Einordnung von Lebensformen, Kulturen usw. Doch zeigt diese Diagnose auch die Grenzen dieser Forderung (sowie die negativen Konsequenzen des Verzichts), ohne den absoluten Stellenwert der antiideologischen bzw. antiautoritären Kritik minimieren zu wollen. Mit anderen Worten: Die demokratietheoretische Gegenwartsdiagnose von Habermas zeigt die Grenze der Möglichkeit auf, normative Fragen aus dem politischen Verständigungsraum auszuschließen, ohne ein funktionierendes integratives gesellschaftliches Fundament zu gefährden. Habermas meint, es mit einer prinzipiengeleiteten Profanethik zu tun zu haben, die an dem Problem des Guten zerbrechen würde; daher scheiden die kognitivistischen Ethiken „die Probleme des guten Lebens aus und konzentrieren sich auf die [...] *verallgemeinerungsfähigen Aspekte*, so daß vom Guten nur das Gerechte übrigbleibt“ (ebd., S. 584, Hervorhebung von der Autorin), denn Habermas geht davon aus, dass „anders als ethische Fragen [...] Gerechtigkeitsfragen nicht von Haus aus auf ein bestimmtes Kollektiv bezogen“ sind (Habermas, 1992b, S. 19).

Bemerkenswert an diesen Passagen ist unter anderem, dass die moderne Rationalisierung an genau der gleichen „ethischen Grundproblematik“ ansetzt, nämlich der Frage nach der „Rechtfertigung der ungleichen Verteilung der Glücksgüter unter den Menschen“ (Habermas, 1995a, S. 280). An dieser Frage, so Habermas, scheitern Mythos und Weltreligionen. Allerdings schließt sich nun für mich in einem gewissen Sinne der Kreis des ideellen Wandels, der von der Moderne ausgelöst worden war: Angestoßen von dem Bedarf, die Gerechtigkeitsfrage zu lösen, lässt dieser Wandel am Ende nur noch Gerechtigkeitsfragen für gemeinsame politische Entscheidungen offen.

Diese Veränderungen nennt Habermas „großartige Vereinseitigungen“ und wirft dann sofort die Frage auf, „ob die objektiv in ihre Momente auseinandergetretene Vernunft noch eine

Einheit wahren kann“ (Habermas, 1995b, S. 584f.). Sein eigenes Modell des rationalen Wandels und der Vorschlag der deliberativen Demokratie bringen ihn letzten Endes zu der zentralen soziologischen Frage nach den Prinzipien der integrativen Vergesellschaftung. Die wichtigste Herausforderung an die deliberative Demokratietheorie sind demnach, wie oben ausgeführt, *verallgemeinerungsfähige Aspekte*: Am Ende des modernen und postmodernen gesellschaftlichen und politischen Wandels stehen eben diese, mit einer besonderen Dringlichkeit versehen, im Fokus der Aufmerksamkeit.

Aus Habermas' Überlegungen lassen sich Bedingungen von Konsensbildungsprozessen logisch ableiten. Aus meiner Sicht wären dies:

- (1) Das Beziehen auf das ‚Andere‘ und ‚Fremde‘, denn erst dadurch kommt das kritische Reflektieren über das ‚Eigene‘ zustande. Dieses hat für die dem Geist der Aufklärung treuen Theorien immer absolute Priorität.
- (2) Die Einsicht in die Grenzen des Wandels und somit *Grenzen des Lernens*, die zu wahren sind. Das moderne Weltverständnis möchte im Namen der Rationalität seine Universalität sichern. Diese Universalität, so Habermas, träte nur dann ein, wenn „wir nicht nur begriffen, welche Lernprozesse ‚uns‘ von ‚ihnen‘ trennen, sondern daß wir uns auch innewürden, was wir im Zuge unserer Lernprozesse *verlernt* haben“ (ebd., S. 588, Hervorhebung im Original).
- (3) Die symbolische Substanz, welche die transzendierende Kraft ausüben könnte. Die jenseits der inhaltlichen Diskurse liegenden Prozesse der Formalisierung können diese Substanz nicht hervorbringen. Die *Quelle* dieser Substanz bleibt bei Habermas jedoch nicht erschlossen.

Alle drei Punkte benennen offensichtlich die Bestandteile der Besinnung auf sich selbst, auf das ‚Eigene‘. Damit kehrt der Autor der „Theorie des kommunikativen Handelns“ zu den Ursprüngen der Moderne zurück: Er hebt Reflexivität und Selbstkritik hervor. Sicherheit und Stabilität des Selbst erkennt er im kritischen Thematisieren der *eigenen* Lebenswelt, in seiner Bewusstwerdung. *Unter anderem* plädiert er dabei auch für das klassische Instrument dafür – das ‚Einbeziehen des Anderen‘, d.h. die reflexive, selbstkritische Auseinandersetzung damit, was durch den Überschuss an Selbstbezüglichkeit – die an die Geschlossenheit der magischen Weltbilder erinnert – verloren geht. Habermas bleibt, so meine These, einerseits dem emanzipatorischen Erkenntnisprojekt ‚Moderne‘ treu, denn die Güte der menschlichen Erkenntnis und die Beherrschung und aktive Gestaltung der Lebenswelt stehen bei ihm weiterhin im Zentrum. Andererseits modifiziert er es und passt es den gegenwärtigen Herausforderungen an, ohne seine ideologiekritische Aufgabe aus den Augen zu verlieren: Die Pluralität der Weltbezüge und das ‚Einbeziehen des Anderen‘ bleiben für ihn die sichersten Methoden gegen totalitäre bzw. autoritäre Strömungen in der Politik schlechthin. Er verurteilt die Selbst-

bezüglichkeit (bzw. die Singularität der Bezüge) zweifach, nämlich als Einschränkung menschlicher Erkenntnis und als Förderung politischer Unfreiheit.

Verallgemeinernd will ich nun den Schluss ziehen, dass die Zielscheibe der TKH, des Modells der deliberativen Demokratie sowie aller ihnen folgenden bzw. an ihnen ansetzenden gegenwärtigen Demokratietheorien die *Totalität* in allen ihren Ausprägungen ist. Das ‚Einbeziehen des Anderen‘ ist eines der Mittel gegen die Totalität des singulären Selbst und seines singulären Weltbildes sowie gegen die Politik, die darauf basiert. Die kognitive und auch die politische Selbstbezüglichkeit wird in Termini von Habermas nie *objektiv*, weil sie „dem objektiven Lebenszusammenhang, den sie zu erfassen trachtet, durch die Akte der Erkenntnis hindurch auch zugehört“ (ebd., S. 590f). Die Fähigkeit, sich der Selbstbezüglichkeit bewusst zu werden (Reflexivität) und andere Standorte der Erkenntnis einzubeziehen (Perspektivenübernahme), stellt die zentrale, ja fundamentale *demokratische* Eigenschaft der kritischen Gesellschaftstheorie bzw. normativen Demokratietheorien dar, die systematisch auch die friedlichen Integrationsprinzipien der gegenwärtigen postmodernen Gesellschaften im Fokus haben.

Wichtig ist dabei aber auch zu erkennen, dass die im zweiten und dritten Punkt genannten Bedingungen, die ebenfalls konstitutiver Teil d demokratischen Umgangs mit dem ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ sind, gegenwärtig nicht systematisch weiter gedacht worden sind. Der politische Wandel der letzten Jahrhunderte sowie der Wandel der Bewusstseinsstrukturen und des politischen Denkens kennzeichnen sich v.a. durch eine nicht transparente und ungelöste Beziehung zwischen Ethik und Rationalität. Anhand dieser Frage entstanden seinerzeit die moderne und die postmoderne Demokratie. Aber ebenfalls an dieser Frage könnte sie endgültig scheitern und die eigene Basis sowie die erforderlichen internen Integrationskräfte verlieren, falls sie es nicht schafft, sich *nicht nur* als formale Verständigungsprozedur zu begreifen, sondern auch die eigene *Wertebasis* zu erkennen und *politisch* verteidigen zu lernen. Die reflexive Selbstkritik ist zweifelsohne auch hier der notwendige Anstoß. Doch sollte dabei, so meine These, auch die Entscheidung mit eine Rolle spielen, den ‚Fremden‘ (der zwar in den Prozess der Selbst-Reflexion einbezogen wird und darin eine wichtige Funktion übernimmt) solange nicht unbedingt in den eigenen *politischen Prozess* einzubeziehen, solange er nicht bereit ist, seine bestimmten werthaften – demokratischen – Voraussetzungen, und dazu zählen unter anderem auch die formalen Regeln politischer Kommunikation, anzunehmen.

Das demokratische Ideal der prinzipiellen Kritisier- und Politisierbarkeit *aller* Sachverhalte, das sich auch auf den eigenen Standpunkt bezieht, bedarf eines Modells des gesunden Gleichgewichts, z.B. im Sinne von Piaget. Das beliebige, entgrenzte und maximal offene, wertneutrale ‚Einbeziehen des Anderen‘ läuft Gefahr, auf dem Wege der Bekämpfung der übertriebenen Selbstbezüglichkeit den eigenen Standort und somit die adäquate Erkenntnisfähigkeit als solche gänzlich zu verlieren. In diesem Sinne spricht auch Adorno die Warnung aus, dass „die vermeintliche Freiheit in der Wahl des Koordinatensystems [...] in die Verfälschung des Objekts“ umschlagen könne (1962, S. 251). Im kognitiven System ist die univer-

salmenschliche Fähigkeit der Perspektivenübernahme an die minimale feste Verortung des eigenen Standpunktes gebunden; andernfalls verschwindet im Hegelschen – d.h. dialektischen – Sinne irgendwann jenes Subjekt, das diese Grundfähigkeit zur Gewinnung eigener Erkenntnis einsetzen kann. Nicht anderes stellt sich die Lage mit den minimalen werthaftern Anforderungen einer Demokratie. Selbst wenn man diese lediglich in der Gestalt formaler Spielregeln der kommunikativen Intersubjektivität beschreibt, so basieren diese Spielregeln zweifelsohne auf Werten und sinnstiftender Erfahrung. Mit meinen obigen Ausführungen wollte ich u.a. zeigen, dass die politikphilosophischen Debatten der Gegenwart um das Wesen der Demokratie und dem demokratischen Umgang mit ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ mitunter intuitiv, mitunter aber logisch-theoretisch dem Erkennen dieser selbstreflexiven Wahrheit nah sind.

#### V.3.4. Zusammenfassung: Das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘ in einer Demokratie

(1) *Demokratie und die Identität ihrer Subjekte.* Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung gehören offensichtlich – so zumindest aus der Perspektive der subjektbezogenen Auslegung der Demokratie (in der Tradition Hegels) – zu den Fundamenten einer politischen Souveränität sowie demokratischer Macht- und Willensäußerung. Bemerkenswerterweise sind diese Begriffe sowohl aus der demokratischen Rhetorik als auch aus psychologischen und soziologischen Identitätstheorien bekannt. Demokratisches Denken operiert somit mit Begriffen, die auch der gegenwärtig vorherrschenden Identitätstheorie (bzw. einem ganzen Komplex an Identitätstheorien) eigen sind.

Die Auswirkungen von ideellen Faktoren unterliegen keinen einfachen Kausalitätsangaben. In Webers berühmter Auffassung des Protestantismus, die einen Zusammenhang zwischen kapitalistischem Geist und protestantischer Ethik postuliert, wird die kausale Richtung von vornherein streng ausgeschlossen (vgl. Weber, 2000). So soll auch hier keinesfalls behauptet werden, dass die Identitätstheorie demokratisches Denken nach sich zieht oder dass (umgekehrt) Demokratien in der psychologischen und soziologischen Theorienbildung die Identitätstheorien haben entstehen lassen. Der Zusammenhang als solcher ist wichtig: Es ist eine interessante Kontingenz bzw. Gleichzeitigkeit, die ich demonstriert habe, ohne kausale Beziehungen in eine oder andere Richtung postulieren zu wollen. Es geht mir eher um gewisse intellektuelle Verwandtschaft bzw. Solidarität der Motive und Ursachen oder, in den Worten Webers, um die *Adäquatheit* des ‚demokratischen Geistes‘ dem ‚Geist‘ der Identitätstheorien sowie die Offensichtlichkeit eines Zusammenhangs zwischen ihnen.

Diese geistige Adäquatheit lässt sich gleich auf mehreren Ebenen feststellen. Identitätstheorien postulieren die konstitutive Notwendigkeit des anderen Bewusstseins, die mit der demokratischen Achtung der Stimme bzw. des Arguments des anderen Wahlberechtigten zusammenfällt. Zudem ist der demokratische Prozess auf die reifen Identitäten seiner Bürger



angewiesen. Der etwas später entstandene und von einem antiautoritären Impetus getragene Ansatz der pluralen bzw. flexiblen Identitäten erweitert den Kreis der ‚Anderen‘, die zur Konstitution von Identität nötig sind, noch mehr. Damit wird der rigide Zusammenhang zwischen Identität und Zugehörigkeit weitgehend gelockert.

Darüber hinaus legen sowohl die Demokratie- wie auch die Identitätstheorie einen diskursiven Prozess nahe, in dem die individuelle wie auch die kollektive (politische) Willensbildung kommunikativ, d.h. in Auseinandersetzung mit verschiedenen fremden Standpunkten (Perspektiven), geschehen soll. In der Auseinandersetzung mit den ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ kommen das normative Verständnis der demokratischen *politischen* Selbstorganisation und das Gebot der *individuellen* Selbstorganisation zusammen, ohne dass ich dabei ein besonders antropomorphes Verständnis der Politik bzw. Gesellschaft nahe legen möchte. Zu denken wäre eher an einen gegenteiligen Einfluss: Die politischen Theorien bzw. Demokratietheorien leiten sich von einem bestimmten Menschenbild ab und berücksichtigen dessen Anforderungen. Daher entstehen theoretische (normative) politische Modelle des diskursiven Prozesses, in dem identitätsbildende und -stabilisierende, aber auch -einengende Momente bei den Subjekten der Demokratie zur Diskussion kommen. In der Balance zwischen Stabilität und Emanzipation steckt auch die Lösung der ‚Grenzziehung‘ zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘.

(2) *Demokratie und die Rationalität ihrer Subjekte.* Die Etablierung der gegenwärtigen Demokratien ging mit den fundamentalen Veränderungen in der Legitimität des Transzendenten einerseits und der Rationalität andererseits einher. Das Modell des gesellschaftlichen demokratischen Zusammenlebens und der demokratischen politischen Kontrolle und Verantwortung basiert auf dem Rationalitätsprinzip, es impliziert also und begründet auch weiter den hohen Stellenwert der menschlichen Vernunft. Allerdings ist dieses Modell mit einer interessanten Ambivalenz behaftet, die ich oben ausführlicher darstellte und nun nochmals kurz zusammenfasse: Einerseits gründet die Überzeugung, dass das Potenzial der menschlichen Vernunft von zentraler, konstitutiver Bedeutung ist, die universelle Achtung eines jeden Menschen und damit die Vorstellung, dass der ‚Fremde‘ ein dem ‚Eigenen‘ ebenwertiges Vernunftswesen ist. Diese Vorstellung impliziert auch, dass es im politischen Raum eine für alle gemeinsame Basis gibt und Verallgemeinerungen prinzipiell möglich sind. Das ist also das Moment der *Möglichkeit des ‚Fremden‘*.

Andererseits stiftete das Rationalitätsprinzip auch die Überzeugung von den *Grenzen* jeden individuellen Denkvermögens, welches sich immer nur im eigenen Bezugssystem (Symbolwelt) bilden und entfalten kann. Für die Überwindung dieser durch das eigene Bezugssystem auferlegten Grenzen und Erkenntnisrestriktionen ist die Einbeziehung und gleichzeitige (potenzielle) Geltung anderer *fremder Perspektiven (Bezugssysteme)* notwendig. Erst die potenzielle Einbeziehung möglichst vieler bis aller anderer Erkenntnisperspektiven verspricht, dem Ziel der maximal adäquaten und produktiven Entfaltung der menschlichen Vernunft am nächsten zu kommen. Dieses erkannte Angewiesensein auf die andere Erkenntnisperspektive ver-

leitet beinahe zu der Annahme, dass das demokratische normative Gebot des ‚Einbeziehens des Anderen‘ unter anderem der Sorge um den *eigenen* Zugang zur Erkenntnis entsprungen ist und dass sich hinter der Neugier auf die andere Erkenntnisperspektive ein gewisses *instrumentelles* Verständnis des ‚Fremden‘ verbirgt.

Das Verständnis des ‚Fremden‘ in der modernen ideologiekritischen Tradition baut auf einer spezifischen Schnittstelle zwischen Erkenntnis und Kritik im eigentlichen Sinne des Wortes (der griechische Begriff ‚Kritik‘ bedeutete ursprünglich Deutung) auf: Kritik aus fremder Perspektive trägt zur besseren, tieferen eigenen Deutung bei. Im Sinne des dominierenden Rationalitätsprinzips verbirgt sich dahinter auch die unhinterfragbare Annahme prinzipieller Unendlichkeit der Erkenntnis sowie eine unendliche Zahl konkreter, erfahrungsbezogener individueller Perspektiven, die wichtig sind, und somit auch die Vorstellung von der Unendlichkeit des demokratischen politischen Raums. Denn innerhalb des Letzteren ist es der konkrete ‚Andere‘ mit seiner konkreten einzigartigen Erfahrung, der die beste Quelle der Kritik und die notwendige Korrektur demokratischer Entscheidungsfindung darstellt. Das bildet das *Moment der Notwendigkeit des ‚Fremden‘*.

Die größte und, so scheint mir, ‚eigentliche‘ Herausforderung des Rationalitätsprinzips stellt die Vereinigung des ersten Moments der prinzipiellen ‚Gleichwichtigkeit‘ verschiedener Perspektiven mit dem zweiten Moment der prinzipiellen kognitiven Andersheit des Trägers einer anderen kognitiven Perspektive durch praktische bzw. praktikable Politik dar. Am Ende lauten die wichtigsten Fragen: Was ist verallgemeinbar? Auf welcher *gemeinsamen* Basis integriert man die verschiedenen abweichenden – füreinander per definitionem *fremden* – Perspektiven? Es scheint die Feststellung am zutreffendsten, dass nur eine *spezifische Balance* der prinzipiellen Gleichheit mit der prinzipiellen Ungleichheit das Überleben der demokratischen Politik sichern kann. Genauso, wie es laut Piaget das Äquilibationsprinzip in der menschlichen Psyche ist, das die Anpassung und das soziale Überleben des Individuums sicher stellt, ist eine feine politische Balance zwischen der Beibehaltung des ‚Eigenen‘ und dem Einbeziehen des ‚Fremden‘ von zentraler Bedeutung. Erst diese Balance kann möglichst gewaltfreies und dabei *demokratisches* Zusammenleben gewährleisten. Angesichts gegenwärtiger und kommender Herausforderungen (u.a. in den Internationalen Beziehungen) müsste diese Balance *die* zentrale Eigenschaft der demokratischen Politik sein.

(3) *Die paritätische Gegenseitigkeit mit dem ‚Fremden‘ als Herausforderung an demokratische Philosophie und Politik.* Wie ich im letzten Kapitel zeigte, ist der normativen Demokratietheorie durchaus die Einsicht in die ausbalancierte Verschränkung sowie ein konstitutives Aufeinanderbeziehen des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ eigen. Als Leitmotiv dient dabei die Erkenntnis, dass die Frage nach dem ‚Fremden‘ immer auch die reflexive Frage über das ‚Eigene‘ ist. Das demokratische Verständnis setzt auf paritätische Gegenseitigkeit zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘, und das heißt auf formale (v.a. rechtliche und kommunikative) Gleichstellung ohne gegenseitige inhaltliche Aufhebung. Wenn diese eben unbedingt *paritätische* Ge-

gegenseitigkeit, die der Existenz des ‚Eigenen‘ wie des ‚Fremden‘ zu Grunde liegt, bewahrt bleiben soll, gehört es in den Katalog konkreter politischer Prinzipien, das *eigene* Wertefundament zu verteidigen und

„eine Grenze [zu] ziehen, die festlegt, wer dazugehört und wer nicht. Der demokratische Diskurs konstituiert sich, so könnte man auch sagen, in einer antagonistischen Beziehung zu allen Nicht-Demokraten, über die er seine Identität konstituiert und die ihn gleichzeitig bedroht“ (Auer, 2002, S. 256).

Das Verkennen seines eigenen Fundaments als Wertekodex verleitet unter anderem z.B. zur paradoxen Demokratisierungspolitik, bei der der ‚Demokratieexport‘ nicht nur als solcher weitgehend fehlschlägt, sondern auch zum Ergebnis hat, dass der demokratische Staat durch den engen politischen Kontakt mit dem zu demokratisierenden Regime einige eigene demokratischen Prinzipien zu ignorieren beginnt. Zu den zentralen und effektivsten Strategien der Demokratisierung sollte daher gehören, sich selbst innen- wie außenpolitisch an demokratische Werte zu halten; der ‚Werteexport‘ ist vor diesem Hintergrund zwar wichtig, aber dennoch zweitrangig. Mit anderen Worten, das Lernbeispiel der Demokratie ist umso effektiver, je stringenter die Demokratien sich selbst diesem Lernen aussetzen und eigenen demokratischen Charakter viel strenger reflexiv kontrollieren als die Demokratisierungserfolge bei den ‚Anderen‘.

Laut dem scharfen Kritiker moderner liberaler Demokratie und ihren Ausbreitungsversuchen Gray (1983) hatte das radikale Aufklärungsprojekt, Religions- und Moralkriege durch die Emanzipation der Vernunft zu überwinden, auch das Fernziel, eine *weltweite universelle* Gesellschaft zu errichten, die aufgeklärten Erkenntnissen treu wäre. Die Anerkennung des ‚Anderen‘ und das Propagieren von Differenzen und Pluralität sei, so Gray, lediglich ein Schritt auf dem Weg von den rigiden moralischen Grenzen der Vormoderne zur universellen Ethik und einer damit unumgänglich *totalen* Weltsicht. Laut diesem radikalen Verständnis der Potenziale des aufklärerischen Ideenguts zielte dieses Projekt (so auch Nietzsche) auf die Selbstzerstörung der kritischen Vernunft, weil es unbemerkt die Totalität der eigenen, einzig richtigen Sichtweise zu etablieren sucht. Die Etablierung einer weltweiten Gesellschaft nach eigenem Vorbild – selbst auf dem Weg von ‚Liberalisierung‘, ‚Pluralisierung‘, ‚Demokratisierung‘ usw. – sei, so die pessimistische Sichtweise von Gray, der größte Selbstbetrug der menschlichen Rationalität.

Die optimistischere Sicht kann dem oben Gesagten wiederum die beiden grundlegenden demokratischen Werte – Ideologiekritik und Toleranz – entgegenhalten. Systematisch miteinander verknüpft, sollen sie auf das ‚Eigene‘ – auf sich selbst – gerichtet werden, d.h. v.a. beim ‚Eigenen‘ – bei sich selbst – Anwendung finden. Damit könnte erreicht werden, dass das demokratische Projekt der Moderne namens ‚kognitive und politische Anerkennung des Fremden‘ der Selbstbezüglichkeit der westlichen Demokratien nicht zum Opfer fällt. Die Mo-

derne sollte bei Ihrem Einsetzen ursprünglich den entscheidenden Kampf gegen Illusionen, Täuschungen und eingeengte Wahrnehmung führen. Es würde in die Absurdität münden, falls dieses Projekt letzten Endes nun doch noch der Illusion der Überbewertung und Übergeordntheit des ‚Eigenen‘ verfällt. Gerade damit die humanistischen Ideale nicht eine „humanistische Arroganz“ (Gray, ebd.) werden und damit das moderne *und* demokratische Projekt der kritischen Vernunft überlebt, soll es vorrangig eine ausbalancierte Selbst-Kritik betreiben. Dies wäre zudem völlig im Sinne der psychologischen Theorien der menschlichen kognitiven und sozialen Reife, ob nach Mead oder nach Piaget. Und die Frage nach dem Ursprung dieser psychologischen Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts (d.h. danach, ob die demokratische Politik dieses Menschenbild erst hervorgebracht und geprägt hat oder ob sie ihm folgt) bleibt ganz im Sinne des Äquilibrationsprinzips und der oben theoretisch hergeleiteten Balance in einer Demokratie offen.

## **VI. Schlussbetrachtungen: Theoretische Modelle und soziale Realität. Überlegungen zu politischer und demokratietheoretischer Relevanz der gesellschaftlichen Deutungsmuster ‚unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘ im postsowjetischen Russland**

### **VI.1. Zusammenführung der theoretischen Ansätze: Gemeinsame Begriffe und Erkenntnisse**

Der Gegensatz ‚eigen vs. fremd‘ ist ein Untersuchungsobjekt, das sich nicht sinnvoll mit den Begriffen und Theorien nur einer geisteswissenschaftlichen Disziplin analysieren lässt. Er stellt ein Phänomen grundlegenden Charakters im Leben von Menschen und Gesellschaften dar, so dass viele Einzeldisziplinen versuchen können bzw. sollen, sich dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Fremden‘ anzunähern. Kapitel V. hat ausführlich Zugänge zu dieser Problematik aus der Sicht dreier Disziplinen behandelt. Ich habe dafür in jeder Disziplin nach Ansätzen gesucht, die Überlegungen zur Bedeutung anderer Bewusstseins, anderer Personen in der sozialen Umgebung sowie Andersheit und Abweichung in sozialen und politischen Systemen anstellen. Bei der zustande gekommenen Auswahl handelte es sich um Identitäts-, Entwicklungs- und sozialpsychologischen Theorien aus der Psychologie, um verschiedene Ansätze zu den modernen Formen sozialer Integration aus der Soziologie sowie um ausgewählte demokratietheoretischen Ansätze, die aber deutliche Rückgriffe sowohl auf psychologische als auch auf soziologische Modelle aufweisen. Bei der Prüfung von auf verschiedene Aspekte konzentrierten Ansätzen stellte sich heraus, dass auf den ersten Blick sehr unterschiedliche theoretische Auslegungen erhebliche Überschneidungen aufweisen: Offensichtlich stützen sich psychologische, soziologische und demokratietheoretische Verständnisse des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ (wenngleich nicht unbedingt unter diesen Bezeichnungen) auf die gleiche ideelle Grundlage, deren Darstellung sich dieses Kapitel widmet.

Die Gemeinsamkeiten der behandelten Ansätze beginnen bereits beim systematischen Rückgriff auf das Phänomen der *Identität*: Es findet praktisch in allen Ansätzen Berücksichtigung. Sie widmen sich zum Teil direkt den Etappen bzw. Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Identität, ihrer ‚Reife‘ und/oder der gegenseitigen Anpassung und Koexistenz divergierender Identitäten in den Gesellschaften. Dabei kommt das Mitdenken des ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ bereits durch die Semantik des Begriffs ‚Identität‘ zustande: Er bezieht den oder die ‚Anderen‘ (‚Fremden‘), mit dem oder denen man *identisch* ist, unausweichlich mit ein.

Und die ungemeine wissenschaftliche und quasiwissenschaftliche Popularität, die ‚Identität‘ trotz ihrer ungewissen Definition genießt, verweist auch darauf, dass viele geisteswissenschaftliche Theorieansätze direkt oder indirekt mit der Problematik des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ verwoben sind. Ottomeyer meinte:

„Wenn von Fremden und von Fremdenfeindlichkeit die Rede ist, so tritt in den letzten Jahren, anders als zum Beispiel in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, mit großer Regelmäßigkeit der Begriff ‚Identität‘ auf. [...] Das gilt [...] auch für zahlreiche Äußerungen von Politikern und Journalisten zu diesem Thema – die meisten von ihnen kämen allerdings in arge Verlegenheit, würde man sie um eine Definition dieses Begriffs bitten“ (2000, S. 17).

Bemerkenswert ist der offensichtlich normative Charakter der Identitätskonzeption. Die einschlägigen Ansätze beschreiben die Etappen der Entwicklung einer konsistenten Identität und stützen sich dabei auf die Annahme, dass die bloße Bildung einer solchen Identität zu begrüßen ist. ‚Gut‘ bezieht sich auf einen empirisch nachgewiesenen Zusammenhang, nämlich dass das Niveau von seelischer und körperlicher Gesundheit und subjektivem Glücksempfinden bei gelungener Identitätsbildung höher ist. Die reife Identität wird auch mit der Mündigkeit des Individuums in Verbindung gebracht, was ebenfalls zum normativen Charakter dieses Ansatzes beiträgt. Im Lichte dieser normativen Ausrichtung scheint es ein Paradox zu sein, dass viele Autoren (z.B. Mead oder Habermas) das Phänomen der Identität als ein anthropologisches Basiselement darstellen (welches die ontologische Philosophie früherer Jahrhunderte nicht kannte).

Die Konzeption von ‚Identität‘ geht mit den beiden wichtigen Begriffen *Entwicklung* und *Balance* einher. Ihnen widmen die meisten der hier vorgestellten theoretischen Ansätze systematische Aufmerksamkeit. War es von der Metaphysik von Aristoteles bis etwa ins 17. Jahrhundert so, dass das Gemeinsame und Identische das wichtigste ontologische Charakteristikum darstellte (warum auch dem Wandel und der Entwicklung weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde), widmete sich die Philosophie danach (und v.a. im 19. und 20. Jahrhundert) verstärkt der Rehabilitierung der Rolle des Unterschieds, der Abweichung, des Nicht-Identischen. Damit rückten neben dem ‚Fremden‘ auch das Wagnis des Neubeginns, die Veränderung und Entwicklung als solche in den Vordergrund. Die meisten Theorien zur Identität postulieren deren lebenslange Entwicklung, so dass Identität nie ‚endgültig‘ feststehen kann. Ihre ‚Reife‘ kennzeichnet sich nicht durch eine feste bzw. beständige Struktur, sondern durch die Fähigkeit zur Veränderung. Es gilt, die durch ‚Fremdes‘ bzw. Neues hervorgerufenen *Identitätskrisen* in einem Balanceakt zwischen Annahme/Veränderung und Ablehnung/Beibehaltung des Bestehenden zu meistern. Aufgrund des postulierten grundsätzlich offenen, d.h. nie ‚fertigen‘ Charakters von Identität müssen jene Theorien, welche sie erkunden wollen, ganz unausweichlich das Phänomen der Entwicklung ins Zentrum ihrer Betrachtung rücken. Man kann auch sagen, dass die Identität im und durch den Prozess der Entwicklung lebt: Der Werdegang der Identität, alle Krisen, die das Individuum auf dem Wege der Identi-

tätsentwicklung durchläuft, das Brüchigwerden und die neuerliche Stabilisierung bzw. Anpassung an veränderte Bedingungen usw. implizieren eine ständige Evolution. Die theoretische Auseinandersetzung mit Identität bedeutet somit immer auch, sich mit Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung, die sich sowohl auf individuelle wie auch auf soziale Phänomene anwenden lassen, zu befassen.

Konzeptionen von Identität setzen logischerweise das Vorhandensein von Menschen voraus, mit denen man ‚identisch‘ sein kann. Durch die Auseinandersetzung mit ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ kommt es im Prozess der Entwicklung zur Verinnerlichung von bestimmten Merkmalen und zur Reflexion. Dabei gewinnt eine wichtige Fähigkeit an Bedeutung, nämlich der (mehr oder weniger objektive) Blick auf sich selbst und die Umwelt aus der *Perspektive der ‚Anderen‘*. Durch die Fähigkeit der Perspektivenübernahme erfährt das Subjekt in den sozialen Beziehungen eine Art kritische Korrektur, und ihm wird die Eingrenzung der eigenen Fähigkeiten und Erfahrungen bewusst. Es lernt dadurch den eigenen Standort und die eigenen Grenzen erst kennen bzw. wird Herr über sie. Damit will ich sagen, dass die Fähigkeit der Perspektivenübernahme maßgeblich zur Selbsterkenntnis beiträgt: Der ‚Andere‘ bzw. der ‚Fremde‘ bedingt sowohl die strukturelle Herausbildung als auch die spätere Erkenntnis der eigenen Bewusstseins- und Persönlichkeitsstrukturen. Nicht nur, aber ganz besonderes hier wird die systematische Verschränkung zwischen dem ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ sichtbar: Die Entwicklung des ‚Eigenen‘ ist ohne das ‚Fremde‘ nicht denkbar.

Anders formuliert:

Beim modernen Verständnis des ‚Eigenen‘ steht dessen Entwicklung und adäquate Anpassung an die Umwelt im Vordergrund, was dazu geführt hat, dass die Rolle des ‚Fremden‘ aufgewertet bzw. als unentbehrlich erachtet wird. *Primär* geht es dabei um das ‚Eigene‘ und seine Entwicklung bzw. um die Erkenntnis, dass für diese Entwicklung das ‚Fremde‘ notwendig ist. Im Sinne einer Verschränkung wird die Frage vom ‚Eigenen‘ zugleich zur Frage vom ‚Fremden‘.

Die Überwindung des Egozentrismus (Piaget) und die Förderung der Selbsterkenntnis sind nicht die einzigen Pluspunkte in der Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘. Ein Subjekt, das den Standort oder den Gesichtspunkt, den es innerhalb seiner Umgebung einnimmt, kennen lernt, erwirbt auch leichter die Fähigkeit, seine Umgebung adäquat wahrzunehmen und mit ihr zu kommunizieren. Es gewinnt dadurch erst die notwendigen Voraussetzungen für angemessenes (soziales) Handeln und kann sich sozial integrieren. Nicht umsonst geht die soziale Entwicklung in den meisten Entwicklungstheorien eng mit der kognitiven Umstrukturierung einher (und umgekehrt). Erst aus der Perspektive ‚Anderer‘ erlernt das Individuum taugliche Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster und wird sozial und kognitiv reif. Ebenfalls durch die Verinnerlichung der Perspektiven der ‚Anderen‘ wird es in ein soziales Gefüge bzw. eine Gesellschaft integriert, die dadurch zusammengehalten und reproduziert wird. Und es ist die

Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘, die als notwendiger Mechanismus der Entwicklung und der sozialen Integration (Simmel: „Materie der Vergesellschaftung“) betrachtet wird.

Ausgehend von den modernen Vorstellungen von der menschlichen Rationalität, den Grenzen der individuellen Erkenntnis und der Gleichwertigkeit der Erkenntnisperspektiven (die alle notwendig sind, um sich der ‚vollkommenen‘ Erkenntnis der Welt immerhin theoretisch zu nähern), ist dem ‚Fremden‘ ein bedeutender Beitrag an der individuellen Entwicklung und der sozialen Integration zuzuschreiben.

Der Verbindung ‚Identität – Entwicklung – Perspektivenübernahme‘ ist noch ein weiterer Bestandteil hinzuzufügen, der ebenfalls eine wichtige Komponente im Verständnis des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ akzentuiert, nämlich das Ringen um eine Balance. Dieses stellt einen der bedeutendsten Mechanismen von Entwicklung überhaupt dar. Die ‚Dosis‘ der Aneignung des Neuen (‚Anderen‘, ‚Fremden‘) und das Ausmaß der Beibehaltung des Alten (‚Eigenen‘) sollen in einem Verhältnis zueinander stehen, das das Individuum nicht überfordert, seine Entwicklungsfähigkeit aufrecht erhält und keine regressive Stagnation hervorruft. Alle im vorangegangenen Kapitel behandelten Ansätze widmen sich nicht nur Identität und Entwicklung, sondern stellen mehr oder weniger ausformulierte Überlegungen über eine optimale bzw. gelungene Balance an. Manche von ihnen widmen der Herstellung dieser Balance ganz besondere Aufmerksamkeit. Piaget erklärte den funktionalen Balanceakt bei der Aneignung des ‚Neuen‘, also den Balanceakt zwischen Akzeptanz und Ablehnung bzw. zwischen Anpassung und Nicht-Anpassung, zum ‚Motor‘, d.h. zum zentralen Entwicklungsmechanismus schlechthin. Auch Mead betrachtete das Zusammenspiel zwischen Zugehörigkeit (Akzeptanz, Aneignung) und Autonomie (Ablehnung, Separation, Entfremdung) als wichtige (entwicklungs-)psychologische wie auch (soziologisch-)politische Frage nach einer optimalen Balance im Leben eines Individuums. Eine schwierige und existenziell notwendige Balance zwischen Übereinstimmung (identisch-Sein) mit ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ und Nicht-Übereinstimmung mit ihnen kann man als ein wichtiges ontologisches Problem betrachten. Das Gegenüber, der ‚Andere‘ bzw. der ‚Fremde‘ – dem man ähnlich und wiederum nicht zu ähnlich werden will – besetzt damit wieder einen der zentralen Plätze in den Theorien, die sich der Identität, der individuellen Entwicklung und auch der sozialen Integration widmen.

Beim Problem der optimalen Balance, die genauso wie die Identität immer wieder hergestellt werden muss und somit nie endgültig erreicht ist, treten wieder verstärkt Anliegen des ‚Eigenen‘ in den Vordergrund. Die Überlegungen zu den Möglichkeiten und Notwendigkeiten der optimalen Balance betonen weniger das innovative Moment der Entwicklung denn vielmehr ihr konservatives Moment: Hier geht es nun ganz besonders um die Beibehaltung der Funktions- und Lebensfähigkeit des ‚Eigenen‘, das sich vor einer zu starken bzw. grenzenlosen Einlassung auf das ‚Fremde‘ schützen muss.



Gemeinsam sind den vorgestellten Ansätzen aus drei unterschiedlichen Disziplinen nicht nur die in den Fokus der Betrachtung gestellten Phänomene, sondern auch das gleiche leitende Menschenbild: Es ist das aktive, gestaltende Subjekt, dass seine kognitiven und sozialen Beziehungen zur Welt *konstruiert*. Dies betrifft nicht nur die individuelle, sondern auch die soziale Ebene: Auch die Soziologie deutet die subjektive Unterscheidung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ als eine *Konstruktionsleistung* von innergesellschaftlichen Grenzziehungen, Wahrnehmungs- und Deutungsmustern des ‚Fremden‘. Simmel, der möglicherweise als erster eine soziologische Theorie der modernen ‚Fremdheit‘ vorlegte, definierte sie (1) nicht als Eigenschaft des ‚Fremden‘, sondern als Verhältnis zu ihm, und er beschrieb (2) dieses Verhältnis als beweglich, da es immer wieder ein neues Aushandeln erfordert. So wie die Identität weniger als ein Zustand denn als ein Prozess begriffen wird, so ist auch die mit der Identität zusammenhängende Abgrenzung des ‚Eigenen‘ vom ‚Fremden‘ nie definitiv.

Die Darstellung des Verhältnisses zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ als Konstruktion legt erneut die systematische Vorstellung von einer Verschränkung zwischen diesen beiden Deutungsmustern nahe: Damit wird das ‚Fremde‘ nicht nur als ‚objektive Tatsache‘ mit realen Kennzeichen und Charakteristika verstanden, sondern auch als subjektive Konstruktionsleistung (was eine besondere Auslegung der Realität ist), die das ‚Eigene‘ vornimmt. Dem Deutungsmuster des ‚Fremden‘ – das damit auch als ein Produkt des ‚Eigenen‘ zu verstehen ist – sind somit auch bestimmte ‚Spuren‘ bzw. Charakteristika des ‚Eigenen‘ zu entnehmen. Da dem Verständnis des Gegensatzes ‚eigen vs. fremd‘ ein Verschränkungsverhältnis zu Grunde liegt, verleitet es dazu, die Analyse der Deutungsmuster des ‚Fremden‘ und der Umgangsmuster mit ihm auch als Analyse des ‚Eigenen‘ bzw. des Selbstbildes der jeweiligen Gesellschaft zu verstehen. Die Frage des ‚Fremden‘ ist somit immer zugleich eine Frage des ‚Eigenen‘.

Darüber hinaus lassen sich alle besprochenen Ansätze bzw. das daraus gewonnene theoretische Verständnis des ‚Fremden‘, das (1) für die *eigene* Identität, (2) Entwicklung und (3) soziale Integration als notwendig erachtet wird, ebenfalls als Konstruktion bzw. spezifisches Deutungsmuster interpretieren. Dieses wissenschaftliche Verständnis ist durch spezifische philosophische bzw. soziokulturelle Erfahrung bedingt; es ist daher weder ‚einzig möglich‘ noch universell gültig und kann sozialwissenschaftlich interpretiert werden. Das Deutungsmuster des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘, das letzteres als konstitutiv für ersteres begreift, eine Verschränkung zwischen ihnen postuliert und daher auch einen weitgehend toleranten Umgang mit dem ‚Fremden‘ fordert, geht auf die Ideengeschichte der modernen Wissenschaften von Menschen zurück. Die moderne Pluralität der individuellen Erfahrungen führte vor dem Hintergrund des in zahllose Weltbilder zerfallenen einst einheitlichen Weltbildes zur Anerkennung der *gleichwertigen* (Wahrnehmungs- und Deutungs-)Perspektiven. Die Figur des ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ als kognitive Quelle anderer Erkenntnisperspektiven wurde dadurch stark aufgewertet.

In dieser Anerkennung der Notwendigkeit der Vielfalt von Erkenntnisperspektiven verbirgt sich eine bemerkenswerte *Haltung der Demut*, die das moderne Denken kennzeichnet: Vertiefen sich die Zweifel an den überkommenen ‚magischen‘ Weltbildern und gewinnt zunehmend die Erkenntnis den Vorrang, dass es keine universellen und allumfassenden Ordnungen gibt, stößt man auf die Grenzen der eigenen Erkenntnisleistung wie auch auf die eigene Angewiesenheit auf kognitive Perspektiven anderer Menschen. Dies bezeichne ich als eine Haltung der Demut, da ihr eine prinzipielle Sicht der eigenen Begrenztheit der eigenen Erkenntnismöglichkeiten zu Grunde liegt. Man könnte sie auch als Skeptizismus gegenüber der (Erkenntnis-)Macht des einzelnen menschlichen Bewusstseins bezeichnen (vgl. Gadamer, 1965; Arendt, 1993; Heuer, 1996). Ein solches Selbstverständnis macht das ‚Fremde‘ nah und auffällig, so dass das ‚entzauberte Bewusstsein‘ der Moderne nicht umhin kam, das ‚Fremde‘ neu zu konstruieren. Damit etablierte sich – wie sich aus meiner Reflexion der Theorien zum ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ ableiten lässt – eine beinahe axiomatische *Notwendigkeit des ‚Fremden‘* und ein Axiom von dessen konstitutiver Rolle im individuellen, sozialen und politischen Dasein.

## **VI.2.     Inhalte der sozialen Integration: Das Schicksal der integrativen Basis in den demokratischen Gesellschaften**

Den ‚Stoff‘ der politischen Kultur bilden bewusste oder unbewusste Einstellungen, Werthaltungen, Hintergrundannahmen und Deutungsmuster, die das soziale und politische Handeln einer Gesellschaft prägen. Nach Ritter gestalten eine *demokratische* politische Kultur der „politische Protest, der Anspruch zu partizipieren und auch etwas zu bedeuten wie auch der Anspruch, die eigene Lebensform als für die Gesellschaft wertvoll zu verstehen“ (Ritter, 2008, S. 114f.). Zusätzlich ordne ich der *demokratischen* politischen Kultur auch ein in der Gesellschaft tief verankertes, bis zur Ebene des Unbewussten durchgedrungenes Zugehörigkeitsbewusstsein zu demokratischen Spielregeln zu, denn politische Kultur ist (auch) ein durchgängiges *geistiges* Klima (auch eine ständig präsente allgemeine Lebensbedingung). Dieses verwirklicht im Falle des Vorliegens einer demokratischen politischen Kultur die Grundregeln einer Demokratie ständig und konsequent (d.h. nicht nur im Wahlrhythmus).

Die demokratische politische Kultur stützt sich somit auf zwei Grundpfeiler, nämlich (1) ein mündiges und aktives Individuum und (2) das „Recht zur Mitwirkung an kritischer Bewertung und am Meinungsbildungsprozeß“ (Sen, 1999, S. 342). Das Mündigsein und die Verwirklichung des Rechts auf „Mitwirkung an kritischer Bewertung“ legen offensichtlich einen bestimmten Umgang mit dem ‚Fremden‘ fest, ja dieser Umgang tritt als eine der zentralen Prämissen von Demokratie hervor. Im Folgenden werde ich zusammenfassend die norma-

tive *demokratische* Sicht auf die Beziehung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ darstellen und dabei insbesondere auf die Kontingenz dieser Lösung mit den gegenwärtigen psychologischen und soziologischen Modellen und Erkenntnissen eingehen.

Der demokratischen politischen Kultur liegt ein bemerkenswertes Axiom zu Grunde: Es kann keinen privilegierten Zugang zu Erkenntnis geben (Rorty, 1989). Daher vermögen nur gemeinsame kognitive Anstrengungen – kommunikatives Handeln – das Fundament der innergesellschaftlichen Solidarität bzw. der sozialen Integration im postmetaphysischen Zeitalter, das gleichzeitig das Zeitalter der politischen Rationalität ist, zu bilden. Das postmetaphysische Denken möchte ‚Erkenntniskräfte‘ möglichst vieler und unterschiedlicher Menschen für die bessere Beherrschung der gemeinsamen Welt und ihre angemessene Erneuerung vereinigen. In diesem ideellen Rahmen vollziehen sich die prinzipielle Anerkennung und Einbeziehung der ‚Anderen‘ und wird die Forderung nach demokratischer Toleranz begründet.

Mit anderen Worten: Gerade der Skeptizismus des von der Metaphysik befreiten Denkens bildet die Grundlage der politischen Toleranz, denn er wird von der axiomatischen Annahme geleitet, dass die Annäherung an die Wahrheit nur in einem spezifischen gemeinsamen kognitiven Handeln erfolgen kann, wobei jede weitere Erkenntnisperspektive gleich viel Wert ist. Die politische *Philosophie* der Toleranz greift demnach tiefer als eine Abweichung nur zu dulden oder ihr gegenüber gleichgültig zu sein. Im Gegenteil: Die skeptische Grundhaltung gegenüber der einzelnen Erkenntnis führt zur positiven Anerkennung des Wertes jeder weiteren Erkenntnisperspektive, jeder Andersartigkeit und jedes Individuums. Aus allen oben vorgestellten Theorien ergibt sich daher die systematische Vorstellung, dass Nicht-Ähnlichkeit und sogar Gegensätze – wie z.B. bei ‚eigen‘ und ‚fremd‘ – nicht unbedingt als ein antagonistisches Verhältnis zu verstehen und/oder negativ zu bewerten sind. Der bereits mehrmals verwendete Begriff *Verschränkung* bildet offensichtlich am besten ab, um welches Verhältnis es sich handelt: Es ist das dialektische Verhältnis der Durchdringung der Gegensätze, in dem die Gegenpole aufeinander bezogen sind, einander bedingen und für sich gegenseitig konstitutiv sind. Auch die mehrmals formulierte Annahme, dass das Verständnis des eigenen Ich an die wechselseitige Anerkennung der Individuen gebunden ist, geht auf Hegel zurück. Dies etabliert ein spezifisches politisches Verständnis des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ sowie einen spezifischen politischen Umgang mit ihnen.

Sowohl der Demokratie (vom Standpunkt der Demokratietheorien) als auch der kognitiven Entwicklung und der Selbst- bzw. Identitätsbildung (vom Standpunkt einschlägiger psychologischer Ansätze) liegt Reflexion zu Grunde, d.h. die Fähigkeit, die eigene Persönlichkeit wie auch alle anderen Personen, Sachverhalte oder Gegenstände *auch* vom Standpunkt der ‚Anderen‘/‚Fremden‘ aus betrachten zu können bzw. für eine Perspektivenübernahme zugänglich zu sein. Durch diese vollzieht sich der Prozess der gegenseitigen Anerkennung – und das ist eines der Fundamente einer demokratischen politischen Kultur. Anders formuliert: Die ‚ideelle‘ Grundlage der von der psychologischen Wissenschaft für anthropologisch-universell erklärten

Fähigkeit der Perspektivenübernahme ist die moderne Demokratie, die aus der Idee der Verschiedenheit heraus die Einheit des Zusammenlebens in Freiheit zu gestalten versucht. Durch die Achtung der anderen Perspektive und die Perspektivenübernahme im sozialen und politischen Prozess vollzieht sich nicht nur die Ich-Reife, sondern auch die gegenseitige Anerkennung und die gemeinsame politische Erkenntnis und Gestaltung der Welt. In diesem Punkt stimmen die politischen Theorien mit den psychologischen überein.

Auch eine der wichtigsten Debatten in der Demokratietheorie, nämlich um die Rolle von Öffentlichkeit und Privatheit, bedient sich mehr oder weniger offen des Postulats der Notwendigkeit der Perspektivenübernahme in demokratisch verfassten Gesellschaften. Diese Debatte bekräftigte das Postulat, dass erst aus der individuellen, privaten Perspektive zu entscheiden ist, welche Frage politischen Charakter trägt und welche nicht. Die demokratische Politik ist verpflichtet, den privaten Perspektiven die Möglichkeit einzuräumen, sich in der politischen Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen (vgl. Ritter, 2008).

Das moderne Verständnis des ‚Fremden‘ steht eindeutig in der antiautoritären, ideologiekritischen Tradition und baut auf dem Stellenwert der Rationalität, Erkenntnis und der Vernunft auf, der ihnen seitens der Aufklärung beigemessen wurde. Die tragischen totalitären Erfahrungen haben dieses Verständnis im 20. Jahrhundert zusätzlich untermauert. Dabei meine ich nicht nur die politische Rhetorik, sondern auch ein tiefgreifendes wissenschaftliches Verständnis, das sich in vielen Ansätzen niederschlägt – selbst zu scheinbar abgelegenen Themen.

Vielfach entsteht dabei der Eindruck, dass die soziale Integration demokratisch verfasster Gesellschaften von der Soziologie nach dem gleichen Modell wie die individuelle Entwicklung in den einschlägigen psychologischen Theorien gefasst wird. Die Integrität eines Bewusstseins bzw. einer Persönlichkeit ist der Integration einer Gesellschaft ähnlich. Dabei wird nicht nur im Sinne einer antiautoritären bzw. kritischen Tradition großen Wert auf nicht assimilierte, nicht zu überwindende Fremdheit gelegt, die sich eben als Fremdheit bewahrt, da nur sie eine echte Konfrontation mit der Differenz bieten kann. Solche Überlegungen folgen zudem der idealistischen Auffassung, dass Fremdheit ein möglicher „Hort der Widerständigkeit“ ist und „die Hoffnung auf einen unverlierbaren Rest an Freiheit und Differenz“ verkörpert (Münkler/ Ladwig, 1997, S. 36).

Das reife Individuum (aus der Sicht der Entwicklungs- bzw. Identitätstheorien) und das demokratisch mündige Subjekt sind erstaunlicherweise identisch. Beide – psychologische Reife und demokratische Mündigkeit – zeichnen sich durch folgende (normativ formulierte) Charakteristika aus: Selbsterkenntnis und -bestimmung mittels Reflexivität und Perspektivenübernahme.

Wichtig dabei ist, dass bei beiden – sowohl dem mündigen demokratischen Subjekt wie auch dem reifen Individuum – die Fähigkeit zu Veränderung und Neubeginn, die Flexibilität in der Anpassung und die Ausrichtung auf ständige Weiterentwicklung im Vordergrund stehen.

Die Demokratie ist für viele Theoretiker unmittelbar an kognitive Emanzipation und ernüchternde Bewusstwerdung geknüpft (Treibel, 2000), d.h. an kognitive Angemessenheit, mit anderen Worten: an die Adäquatheit der Realität. Der demokratischen politischen Kultur ist eindeutig ein kognitives Menschenbild zu entnehmen, das u.a. die Fähigkeit der Perspektivenübernahme als Voraussetzung der (Identitäts-)Entwicklung impliziert und dabei letztere als theoretisch unendlich auffasst. Die entwicklungs- wie auch sozialpsychologischen Theorien des 20. Jahrhunderts haben den Begriff „Identität“ insofern geprägt, als nicht nur die Reifung des Menschen an die Reflexionsfähigkeit gebunden wird, sondern auch seine spätere Entwicklungs- und Anpassungsleistungen von ihr abhängen. Das wiederum stimmt erstaunlich genau mit dem Modell des ‚demokratischen Subjekts‘ überein.

Das systematische Problem, das diese modellhafte Vorstellung beherbergt, besteht in der damit assoziierten Vorstellung von der potenziell *grenzenlosen* Entwicklung, die ein Subjekt durchlaufen bzw. der grenzenlosen Erfahrung, die es sammeln könnte. Diese Vorstellung markiert den wunden Punkt der dargestellten Konzeptionen, nämlich die Frage der Grenzen, die nicht definiert bleibt. Wir wissen nicht, bis wann sich die Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ positiv auf das ‚Eigene‘ äußert und bis zu welcher Grenze eine Erweiterung der dadurch gewonnenen Erfahrung prinzipiell möglich ist. Auch wissen wir nicht, wie umfangreich menschliche Erfahrung sein kann und was die als prinzipiell unendlich möglich angenommene rationale Erkenntnis sowie prinzipiell unendliche Entwicklung für den Menschen konkret bedeutet. Diese und einige andere verwandte Fragen bleiben offen, selbst wenn der krisenhafte Zustand der Individuen oder Gesellschaften, deren Integrität brüchig geworden ist, durchaus evident sein kann. Bewahrt eine jede Kultur solange ihre Eigenart, solange sie ihre Grenzen systematisch wahrnimmt (selbst wenn sie einer Entwicklung gegenüber offen ist), so sind auch Subjekte und ganze Gesellschaften auf ein Minimum der Konservierung ihres Kernwesens angewiesen.

Auch das spezifisch demokratische Verständnis der Bedeutung von Differenz sowie der Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ kann also (wie im Kapitel V.3.3. gezeigt) paradoxerweise das Überleben eben dieser demokratischen Ordnung in Frage stellen. Es berührt unmittelbar das Problem, ob und wie die Heterogenität und Pluralismus behauptende Demokratie systematisch für ihre eigenen internen Integrationspotenziale aufkommen kann. Die Herstellung und die Beibehaltung der eigenen Integrität – für Individuen wie für die Gesellschaften – erhebt nun auf besondere Art und Weise die Frage nach der Balance zwischen dem ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘: Wie viel Vielfalt kann toleriert werden, ohne dass der soziale Zu-

sammenhalt erodiert und schließlich eventuell kollabiert? Was ist die optimale ‚Dosis‘ der Erfahrung von Diskrepanz?

Die Frage nach dem ‚Fremden‘ ist aus zwei Gründen immer auch eine Frage nach Grenzen. Zum einen handelt es sich um die Grenzziehung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ und um die Erfahrung des fundamentalen Unterschieds zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Nahem und Ähnlichem einerseits und Fernem und Divergierendem andererseits. Zum anderen aber geht es um einen nicht minder wichtigen Grenzwert der Vielfalt bzw. der Konfrontation mit dem ‚Fremden‘. Es geht also um jene Grenze, bis zu der das notwendige integrative Minimum noch bewahrt werden kann. Die Wechselbeziehungen zwischen einem selbst und einem ‚Fremden‘ kann daher nur ein Akt der Balance sein. Im Sinne dieses integrativen Minimums argumentieren jene Ansätze, die eine notwendige systematische Bewusstwerdung des eigenen Fundaments vor Augen führen und den Gegensatz ‚eigen vs. fremd‘ zunächst einmal in einem Zusammenhang mit der Frage behandeln, ob und inwieweit eine demokratische Ordnung lebensfähig ist. In diesem Sinne fasst z.B. Dubiel (1999) ‚Demokratie‘ als einen ständigen ‚Prozess der Demokratisierung‘ auf, d.h. die Demokratie ist für diesen Autor nicht irgendwann definitiv erreicht, sondern muss sich ständig erneuern.

Immer mehr Theoretiker greifen auf eine kognitivistische Vorstellung von sozialer Integration zurück. Sie sehen die gemeinsame zementierende Basis demokratischer Gesellschaften nur noch in formalen Kommunikationsregeln – einen neuen und im Kommunikationszeitalter wohl unumgänglichen Modus sozialer Integration. Er stellt den Umgang mit dem ‚Fremden‘ erneut ins Zentrum der Aufmerksamkeit der soziologischen Theorie, spart jedoch die Frage nach den *gemeinsamen Inhalten* der Kommunikation aus bzw. kann sie nicht beantworten. Damit werden aber auch die demokratischen (Wert-)Inhalte als solche ausgeblendet und aus ihrem Selbstverständnis ausgeklammert. Das kommunikative bzw. rein formale Verständnis der Demokratie trug entscheidend dazu bei, die Demokratie als eine soziale bzw. politische Prozedur – eine Art ‚Spiel‘ – aufzufassen, die grundsätzlich erlernbar ist. Von diesem Standpunkt aus läge es lediglich am Willen des Subjekts und seiner Rationalität, die Spielregeln der Demokratie zu beherrschen und anzuwenden.

Dieser Sichtweise auf die Natur der Demokratie und die für diese notwendigen Modi sozialer Integration widersprechen nicht wenige Autoren, denen ich mich anschließen will. So sehr z.B. Berger überzeugt ist, dass nur im Phänomen der grenzenlosen Kommunikation aller mit allen nach neuen Quellen sozialer Integration zu suchen ist, so sehr hält er dennoch das „kollektive Gewissen“ (Berger, 1997, S. 583) wie auch die werthaftern Vorstellungen für unentbehrlich. Er versucht damit, dem Stellenwert der formalen Kommunikationsregeln Grenzen zu setzen. Auch Dubiel hebt besonders die Rolle innergesellschaftlicher Kommunikation für eine intakte Demokratie hervor, allerdings aus einem anderen Grund: Nur durch eine konstruktive Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen gelangt man diesem Autor zufolge zu einem *Bewusstsein* dessen, was die konfligierenden Seiten *verbindet*, nämlich be-

stimmte Regeln, Normen und Werte. Dubiel hebt damit den werthafter Charakter der Basis der Demokratie hervor. Auch die demokratietheoretische Gegenwartsdiagnose von Habermas zeigte die Grenze der Möglichkeit auf, normative Fragen aus dem politischen Verständigungsraum auszuschließen, ohne ein funktionierendes integratives gesellschaftliches Fundament zu gefährden. Es ist somit angebracht, von einem ‚Doppelcharakter‘ der Demokratie zu sprechen: Sie ist sowohl eine effektive rationale Prozedur der Entscheidungsfindung als auch ein Wert mit attraktiver bindender Kraft.

Dieser ‚Doppelcharakter‘ erlaubt es, systematische Überlegungen zu der notwendigen Balance in der Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ anzustellen. Diese wurden zwar in letzter Zeit immer notwendiger; eine umfassende Theorie dazu fehlt allerdings noch. Die meisten Versuche gehen vom Standpunkt der Rationalität aus und bleiben dabei jener ideellen Grundlage treu, die auch das moderne Verständnis des ‚Fremden‘ etablierte, nämlich dem Gebot der Erkenntnis. Die Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ (im Sinne der eigenen individuellen oder gemeinsamen sozialen und politischen Erkenntnis) hebt erneut die Kategorie der Wahrheit hervor und versucht, sie als Basis für Gemeinsamkeit zu etablieren bzw. dort der Gemeinsamkeit eine Grenze zu setzen, wo die Wahrheit offensichtlich verletzt wird, denn die systematische Aufhebung des Unterschieds zwischen Wahrheit und Lüge stürzt „Menschen [aber auch Gemeinwesen, Anmerkung der Autorin] ins Bodenlose, ohne je imstande zu sein, einen anderen Boden, auf dem Menschen stehen könnten, zu errichten“ (Arendt, 1972, S. 83). In diesem Sinne argumentiert auch Schwan (2006, S 6):

„Eine entscheidende Voraussetzung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt liegt also im Bemühen um Wahrheit, jedenfalls um die Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen Lüge und Wahrheit – bei aller Notwendigkeit, die grundsätzliche Perspektivität unserer Erkenntnis und unserer Weltinterpretation und ihrer Interessengleichheit anzuerkennen.“

Es besteht somit ein bezeichnender Widerspruch zwischen dem Selbstverständnis der Demokratie und ihrem Wesen: Sie lehnt zwar soziale Integration auf einer ethischen Basis ab, verkörpert aber selbst ein Wertesystem und muss sich als ein solches (u.a. im politischen Prozess der Perspektivenübernahme) auch durchsetzen bzw. verteidigen können. Der formulierte Widerspruch erhebt einen wichtigen Anspruch auf die Auseinandersetzung mit dem ‚Fremden‘ bzw. an die Einbeziehung des Letzteren: In dieser reflexiven Auseinandersetzung darf es nicht nur um die eigene Weiterentwicklung gehen, sondern auch um die Selbsterkenntnis als ein Wertesystem und die Besinnung auf seine Grenzen bzw. politische Restriktionen, die dieses Wertesystem auferlegt. Eine demokratische politische Kultur muss immer auch um die beständige reflexive Bewusstwerdung der eigenen Fundamentalwerte – und seien es besondere Prozeduren und Kommunikationsregeln von Wertcharakter – bemüht sein. Im Rahmen der gegenwärtigen politischen Philosophie der Demokratie gilt das ‚Fremde‘ als konstitutive Voraussetzung der Konstruktion und der *Erkenntnis* des ‚Eigenen‘. Die „Einbeziehung des Ande-

ren“ (Habermas, 1996) bzw. ‚Fremden‘ ist der Weg zum eigenen Selbst – im individuellen, sozialen und politischen Sinne.

### **VI.3. Beziehung zum ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ in Russland und das damit korrespondierende gesellschaftliche und politische Selbstbewusstsein**

*„...also während des Totalitarismus war es wie im Krieg:  
Auf einer Seite war der Staat, auf der anderen war  
die Gesellschaft. Und es war klar, wo die Frontlinie verläuft.  
Und heute [...] ist es wie im Partisanenkrieg. Wo verläuft die  
Frontlinie? Sie ist überall. Es ist nicht klar, wer dein Verbündeter  
und wer dein Gegner ist. Alles kann wahr und alles kann gelogen sein.“*  
Julija Latynina (2009)

Die zentrale soziologische Frage betrifft die Prinzipien der integrativen Vergesellschaftung (also den Zusammenhalt und solidarisch wirkende Kräfte in einer Gesellschaft). Dabei ist die soziale Integration in demokratisch verfassten Gesellschaften am besten erforscht; die meisten einschlägigen theoretischen Modelle, Auslegungen und Debatten basieren auf einer *demokratischen* politischen bzw. sozialen Ordnung. Wenn ich also im Folgenden einige Überlegungen zu den Prinzipien der sozialen Integration im gegenwärtigen Russland anstelle, stütze ich mich nicht nur auf empirisch erhobene Daten, sondern auch auf normative Ansätze, deren Messlatte demokratisches Zusammenleben ist. Sie bieten alle, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, auch ein Modell der Wechselwirkung zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘. Ich gehe somit davon aus, dass die spezifische Konstruktion dieser Wechselwirkung in der russländischen Gesellschaft das soziale und politische Selbstverständnis ihrer Subjekte wiedergibt.

Meine Studie hat eindeutig bestätigt: Einerseits sind die Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ populär und omnipräsent, andererseits sind sie diffus und kaum mit konkreten Inhalten gefüllt. Ich betrachte diesen Widerspruch als sozial bzw. politisch relevant und entnehme ihm wichtige Charakteristika der Prinzipien sozialer Integration im gegenwärtigen Russland. Mir geht es also um die soziale Bedeutung derart strukturierter Deutungsmuster und um ihre Rolle im Prozess der sozialen Integration – insbesondere unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die öffentliche bzw. politische Bedeutung dieser Muster im Großen und Ganzen von den Alltagssubjekten verkannt wird (was ebenfalls ein evidentes Ergebnis meiner Studie ist). Darüber hinaus werde ich mit den drei untersuchten Deutungsmustern zusammenhängende Besonderheiten der sozialen Integration mit dem im Kapitel I.3. vorgenommenen sozialgeschichtlichen Rückblick verbinden und Parallelen zwischen sowjetischen und post-



sowjetischen Mustern nachspüren. Ich werde also insgesamt der Frage nachgehen, welches soziale bzw. politische Selbstbild in den untersuchten Deutungsmustern sichtbar geworden ist und ob die Vermutung angebracht wäre, dass dieses Selbstbild – wenigstens zum Teil – aus der Sowjetzeit tradiert wird.

Ausführliche Charakteristika der drei untersuchten Deutungsmuster finden sich im Ergebnisteil des Fall-Kapitels (vgl. IV.5.), ich beschränke mich hier nur auf eine knappe Zusammenfassung. Die Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ wurden von den Befragten vorwiegend aus der Perspektive privater Beziehungen beschrieben. Definitionen, die ich erheben konnte, bestanden beinahe ausschließlich aus relationalen Angaben, d.h. sie stellten Merkmale der Beziehung zu einem ‚unseren‘, ‚eigenen‘ oder ‚fremden‘ Menschen dar, nicht aber *seine* besonderen Merkmale. Einen ‚Unseren‘ erkenne man daran, dass er einem selbst ähnlich ist oder gar mit ihm übereinstimmt. Zu einem ‚eigenen‘ Menschen bestehe eine nahe Beziehung, die mit dem Anspruch auf besondere Treue und Zuverlässigkeit einhergehe, wobei aber stets die Gefahr des Verrats existiere. Einen ‚nicht unseren‘ oder ‚fremden‘ Menschen erkenne man v.a. daran, dass er ‚in allem‘ anders ist, dass diese Differenz absolut, endgültig und nicht zu überwinden ist und dass man mit ihm in einer konfrontativen Beziehung steht.

Fragt man, wer nun ein ‚eigener‘, ein ‚unserer‘ oder ein ‚fremder‘ Mensch sein kann, scheint es zunächst, dass das innerhalb jedes konkreten privaten Lebens individuell entschieden wird. Dem ist aber nicht so. Das zeigen die im öffentlichen und medialen Alltag Russlands allzu häufige Verwendung dieser Begriffe (mit einer anscheinend *für alle* gemeinsamen Bedeutung) sowie der Umstand, dass die Befragten, die willig und fähig waren, reflexiv über die untersuchten Deutungsmuster nachzudenken, *deswegen* gegen ihre öffentliche Verwendung protestierten, weil sie sie meistens in Verbindung mit Diskriminierung und politischer Propaganda bzw. Manipulation erlebt haben. Dass sie Schwierigkeiten hatten, im privaten Kontext genauer anzugeben, wer ein ‚unserer‘ Mensch sein kann, ist angesichts des idiosynkratischen Charakters des Privaten noch mehr oder weniger nachvollziehbar. Ich halte es aber für bemerkenswert, dass sie gar nicht imstande waren, zum öffentlichen Gebrauch der Deutungsmuster konkrete inhaltliche Angaben zu machen, sondern sich nur irritiert fragten, wer damit gemeint sein könnte.

Die Befragten konnten lediglich Angaben zur *Form* der Beziehung (Ähnlichkeit bzw. Übereinstimmung) und zu ihrem *Bezugspunkt* (das Subjekt selbst – ‚ein Unserer ist wie ich‘) machen. Dabei scheinen die drei Deutungsmuster *offen* und potenziell auf *jeden* bezogen zu sein. Damit will ich sagen: Angesichts dieser Ausrichtung der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ ist zunächst einmal die Vermutung angebracht, dass sie für eine Pluralität offen sein müssen, denn es gibt zwangsläufig im privaten Bereich so viele verschiedene ‚eigene‘, ‚unsere‘ und ‚fremde‘ Menschen, so viele Personen – Bezugspunkte für diese *Beziehun-*

gen – vorhanden sind. Jeder und jede der Befragten hat dann seinen bzw. ihren spezifischen ‚Unseren‘, ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘.

Das Bemerkenswerte an den untersuchten Deutungsmustern ist nun aber, dass ihrer Pluralität eben ihre öffentliche Verwendung im Wege steht, die eindeutig – so das weitere Ergebnis meiner Studie – den assoziativen Gehalt und die semantische Struktur dieser Deutungsmuster auch im Privaten prägt. Sie sind mit dem Anspruch einer semantischen Homogenität bzw. eines allgemeinen Bezugspunktes ausgestattet. Der Gebrauch dieser Deutungsmuster in der Öffentlichkeit bzw. in den Medien legt nahe, dass ‚unsere‘, ‚eigene‘ und ‚fremde‘ Menschen für alle mehr oder weniger dieselben sein müssen, was ja eigentlich darauf hinauslaufen müsste, dass es einen für alle gemeinsamen Bezugspunkt für die Wahrnehmung dieser Beziehungen gibt, von dem aus das ‚Unsere‘, ‚Eigene‘ oder ‚Fremde‘ für alle als solches erkennbar wäre. Den erhobenen Daten ist aber zu entnehmen, dass die befragten jungen Leute einen solchen gemeinsamen Bezugspunkt für die öffentliche Unterscheidung zwischen ‚eigen‘/‚unser‘ vs. ‚fremd‘ – also ein integratives gesellschaftliches Selbstverständnis – vermissen bzw. nicht erkennen können. Selbst wenn sie ihr Land als ‚unser‘ oder ‚eigen‘ wahrnehmen und das auch zum Ausdruck bringen, können sie nicht genau sagen, ob sie dadurch mit anderen Bürgern Russlands verbunden sind (und wenn ja, wodurch). Sie erkennen aber den Anspruch auf Homogenität, der durch die öffentliche Verwendung der Deutungsmuster erhoben wird; nicht wenige der Befragten teilen diesen Anspruch sogar.

Soziologisch gesprochen besteht die Eigenart der untersuchten Deutungsmuster darin, dass sie trotz des integrativen Anspruchs, den sie in der Öffentlichkeit repräsentieren bzw. erheben, allein keine gesellschaftliche Integrationsleistung erfüllen können, sofern kein erkennbares Selbstverständnis der Gemeinschaft vorliegt. Dem kollektiven Selbstverständnis der befragten Studierenden liegen zwar nicht näher zu bezeichnende Forderungen nach einer Übereinstimmung in der schlichten Form „wie ich“ oder „wie wir“ zugrunde; ein mehr oder weniger klares geteiltes Selbstbild kam aber in der Befragung und den Interviews nicht zum Ausdruck. Auf direktes wie indirektes Nachfragen hin wurden so gut wie keine Angaben dazu gemacht, was Menschen im gegenwärtigen Russland solidarisch miteinander verbinden kann und was sie füreinander zu ‚Unseren‘ oder ‚Eigenen‘ machen könnte. Zum Teil wurde auch direkt beklagt, dass die Anhaltspunkte für solidarische Beziehungen – eine Art Konsolidierungsbasis – in der russländischen Gesellschaft fehlen.

Die mangelnde Solidaritätsbasis geht mit dem offensichtlichen Verlust an Vertrauen einher: Insbesondere das Deutungsmuster ‚eigen‘ verbindet in sich einen starken Anspruch auf Zuverlässigkeit mit der mehrheitlich zum Ausdruck gebrachten Erfahrung, dass ausgerechnet ein ‚eigener‘ Mensch derjenige ist, der möglicherweise Verrat begehen wird. Insgesamt charakterisiert in diesem Zusammenhang der russländische Soziologe Gofman (2003) den durchschnittlichen Bürger Russlands als „einen enttäuschten Zyniker, der um sich herum nur einen Krieg aller gegen alle und totalen Betrug wahrnimmt“ (S. 94). Im Kapitel IV.5.2.1. habe ich

die von mir erhobenen Daten zum Einbrechen des sozialen Vertrauens – ein wichtiges Ergebnis meiner Untersuchung – mit Hilfe der Vertrauentheorie von Offe als ein Zeichen brüchiger Solidarität ausführlich besprochen.

Welche Funktion können so diffus und widersprüchlich strukturierte Deutungsmuster sozial bzw. politisch übernehmen? Dem Antwortenverhalten der befragten Studierenden ist zu entnehmen, dass die Deutungsmuster ‚unser‘, ‚eigen‘ und ‚fremd‘ über die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft entscheiden können. So sehr im Privaten die Person selbst den Bezugspunkt der Beziehung zu ‚unseren‘, ‚eigenen‘ oder ‚fremden‘ Menschen bildet, so sehr ist der Bezugspunkt im Falle der öffentlichen Verwendung dieser Begriffe auf markante Art und Weise ins Ungewisse verlagert: An der Entscheidung, wer zu ‚unseren‘ und zu ‚nicht unseren‘ Menschen gehört, sehen sich die Subjekte nicht unbedingt beteiligt. Sie können weder angeben, *wie* man über die konkrete Bedeutung bzw. Anwendung dieser Deutungsmuster entscheidet, noch ‚wer‘ das tut – die Subjekte sehen sich selbst aus diesem Entscheidungsprozess weitgehend verdrängt. Sie fühlen sich eher den vorgegebenen Entscheidungen, was ‚eigen‘ oder ‚unser‘ ist und was nicht, ausgeliefert. Die vorliegenden Daten zu den Deutungsmustern ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ weisen also auf mangelnde öffentliche bzw. politische Selbstbestimmungsmöglichkeiten hin.

Die in den Interviews mehrheitlich beklagten sehr beschränkten partizipativen Möglichkeiten passen zu Daten aus anderen Befragungen (vgl. Kapitel III.). 2009 erhob das Levada-Zentrum, dass lediglich 2% der Bürger glauben, auf die Entwicklungen in Russland „entscheidenden“ oder „ziemlich großen“ Einfluss haben; dagegen gaben 94% an, „ziemlich kleinen“, „sehr kleinen“ oder „überhaupt keinen“ Einfluss nehmen zu können (Gudkov, 2009a). Diese Stimmung in der russländischen Bevölkerung ist in den letzten Jahren ständig präsent.

Nach Angaben der Studierenden aus St. Petersburg erfüllen die untersuchten Deutungsmuster keine konsolidierende Funktion und können keine Solidarität im Sinne einer gemeinsamen sozialen bzw. politischen Unternehmung stiften. Die Verwirrung darüber, wer nun die ‚eigenen‘, ‚unseren‘ und ‚fremden‘ Menschen konkret sein könnten und wie man sie erkennt, veranlasst die von mir befragten jungen Leute dazu, die eigene Zugehörigkeit zu ‚Unseren‘ bzw. ‚Eigenen‘ immer wieder unter Beweis zu stellen, da diese Zugehörigkeit nicht selbstverständlich ist – auch dann nicht, wenn die Subjekte sich selbst der (wie auch immer gearteten) Gemeinschaft der ‚Unseren‘ zurechnen. Die subjektive Wahrnehmung der Zugehörigkeit ist offensichtlich nicht ausreichend; der ‚Status‘ z.B. eines ‚Unseren‘ kann – trotzdem (oder weil) er so verschwommen ist – kann leicht bestritten werden und stellt ein Instrument zur politischen Manipulation dar: Wie in den Kapiteln IV.2. und IV.5.2. besprochen, handelt es sich um das Instrument eines „Erpresserstaates“, der – in Abhängigkeit von der politischen Loyalität der entsprechenden Personen – systematisch eine Praxis der selektiven Rechtsanwendung betreibt und ausschließlich auf der Grundlage dieser (vorhandenen oder fehlenden) Loyalität

der Bürger darüber entscheidet, ob er sie den ‚Unseren‘ oder ‚nicht Unseren‘ bzw. ‚Fremden‘ zurechnet.

Die Deutungsmuster ‚Eigene‘/‚Unsere‘ und ‚Fremde‘/‚nicht Unsere‘ lassen sich somit – sobald sie jenseits des Bereichs der privaten Beziehungen Anwendung finden – auf die Unterscheidung zwischen ‚Loyalen‘ und ‚nicht Loyalen‘ reduzieren. Politische Loyalität in diesem Sinne hat mit einer freiwilligen Unterstützung von Wählern für eine politisch tätige Person oder eine Partei aufgrund der von ihnen vertretenen politischen Inhalte nichts zu tun. Gefragt ist stattdessen blinde Unterordnung, ohne dass dabei greifbare Konsolidierungsinhalte (also Ideen, Werte, Selbstbilder und andere kognitive Ressourcen, die innerhalb einer Gesellschaft für Zusammenhalt und Solidarität sorgen und ein gemeinsames Identitätsgefühl stiften können) erarbeitet würden. Die Etikettierung ‚unser‘ soll die Bürger so eng um die Staatsspitze und -bürokratie scharen, dass sie sie völlig gedankenlos, unkritisch und unreflexiv unterstützen (vgl. Karpenko, 2008). Die Selbstdarstellung als ‚Unsere‘ und entsprechendes öffentliches oder politisches Handeln gleicht in diesem Fall einer schieren Unterordnung. Es gibt an der Staatsspitze keine (diese Bezeichnung wirklich verdienenden) politischen Inhalte, mit denen sich das Subjekt identifizieren könnte; es soll sich nur mit Kritik an dieser Staatsspitze zurückhalten. Das Deutungsmuster ‚unser‘ verbindet sich also auch im öffentlichen Gebrauch ausschließlich mit der *Form der Beziehung* – Loyalität –, ohne dass dabei konkrete (politische) Inhalte eine Rolle spielten.

Die erhobenen Deutungsmuster zeugen also vom Vorherrschen des Gebots des Konformismus in der russländischen Gesellschaft. Es gibt „keinen Satz konsolidierter und vertrauter Institutionen [...], die ihren ethischen Gehalt an die Bürger vermitteln und so Vertrauen generalisieren“ könnten (Offe, 2003, S. 285). Die ‚kumpelhafte‘ Ausrichtung der Politik (aber auch von Wirtschaft und Verwaltung) beruht nicht nur auf gegenseitigen Gefälligkeiten sowie auf dem Wissen, wer zu ‚uns‘ zählt und wer nicht, sondern auch auf einer intensiven, zum Teil auch gewaltsamen Konfrontation mit allem, was als ‚nicht unser‘ oder ‚fremd‘ etikettiert wird. Die Etikettierung ‚nicht unser‘ wird als Strafe angeordnet und auch als solche wahrgenommen; sie kann auch mit Gewalt einhergehen. Die ‚Unseren‘ werden in der Öffentlichkeit mehrheitlich nicht in erster Linie als sinnloser Slogan, sondern auch als eine ideologische und politische Waffe wahrgenommen. Dies formt die entsprechende politische Kultur, v.a. aber die Werte einer *antagonistisch zerrissenen* Gesellschaft, was die Solidarität aushöhlt. Statt eine positive Idee der Solidarität auszuarbeiten – positiv in dem Sinne, dass sie Inhalte und Werte formuliert, deretwegen man sich mit anderen solidarisch erklären kann – werden systematisch Deutungsmuster des Ausschlusses verbreitet, entsprechende Praktiken etabliert und die Politik auf diese Deutungsmuster und Praktiken reduziert.

Eine solche politische Kultur prägt in erheblichen Teilen der Bevölkerung ein rigides Zugehörigkeits- und Ausgrenzungsdenken, das sich u.a. in dem populären Slogan „Russland nur für die Russen!“ artikuliert (vgl. Kapitel III.). Auch die Antworten der von mir befragten Stu-

dierenden zeigten eine starke Anfälligkeit für Ausgrenzungskriterien und Konfrontation mit allem, was ‚nicht unser‘ oder ‚fremd‘ ist. Vor diesem Hintergrund sind Versuche besonders beunruhigend, dieser ‚Ideologie der strikten Zugehörigkeit‘ auch noch (pseudo-)wissenschaftliche Fundamente zu verschaffen. Als Beispiel hierfür lässt sich eine Studie zur „Erforschung des Genbestandes des russischen Volkes“ anführen. Die Genforscher aus der alterwürdigen Akademie der medizinischen Wissenschaften Russlands widmeten sich allen Ernstes einer „repräsentativen Stichprobe des russischen Blutes“, das ethnischen „Ursprungs“- oder „Musterrussen“ (bzw. auch „absoluten Russen“) entnommen worden war (Laa-ne/ Petuchov, 2005, S. 60). Dieser „Art“ – so der beklagenswerte Schluss dieser „Forschung“, welche auch die Verteilung „typisch russischer“ Familiennamen in ganz Russland einbezog – wird bescheinigt, vom Aussterben bedroht zu sein. Elena Balanovskaja, die Leiterin des Projekts, bat den damaligen Präsidenten Putin, „echten russischen“ Müttern gezielte Finanzhilfen zukommen zu lassen, so dass ihre Kinder „den russischen Genbestand vor weiterer Degradierung“ bewahren könnten (ebd.). Auch die hohe Zahl der in den letzten Jahren verübten Morde an ‚nicht russisch‘ aussehenden Menschen (v.a. Kaukasier und Mittelasiaten) sowie Aktivisten antifaschistischer, antirassistischer und Menschenrechtsorganisationen gehören zum Hintergrund der in Russland etablierten politischen Kultur der Ausgrenzung und Konformismus, die mit einer hohen Bereitschaft korreliert, Gewalt für angemessen zu halten bzw. anzuwenden.

Diese Verhältnisse erinnern an bestimmte Züge der politischen Kultur im Vorgängerstaat UdSSR, wenngleich auch bemerkenswerte Unterschiede bestehen. Die kollektive Ideologie der Sowjetunion maß der Trennung zwischen ‚sowjetisch‘ (was auch ‚eigen‘ oder ‚unser‘ hieß) und ‚nicht sowjetisch‘ (auch ‚nicht unser‘ oder ‚fremd‘) eine existenziell wichtige Bedeutung bei und lud diese Deutungsmuster – wie auch einige andere – moralisch stark auf. Das ‚Eigene‘ und das ‚Unsere‘ galten in der UdSSR als gut und positiv, das ‚nicht Unsere‘ und ‚Fremde‘ als gefährlich und moralisch verwerflich (während im heutigen Russland das ‚Eigene‘, ‚Unsere‘ usw. nicht als irgendwie moralische Kategorien anzusehen sind). Die Vorstellung von einer ‚Kontamination‘ mit dem ‚Fremden‘ erzeugte auch deswegen Angstgefühle, weil diese Kontamination als strafbar galt. Zur eigenen Sicherheit – jedenfalls öffentlich, unter Umständen aber sogar privat – war es ratsam, sich als einer der ‚Unseren‘ (also loyal) auszuweisen. Das erinnert durchaus an die Gegenwart (vgl. Kapitel I.3.3. sowie Gofman, 2003).

Einige Generationen von Sowjetmenschen wurden mit dem Ziel indoktriniert, die Eigenschaften des Typs ‚sowjetisch‘ zu verinnerlichen und zu pflegen. Das sozialistische System schuf eine Art Mensch, der fest an das Vermögen glaubte, die Welt gemeinsam besser, friedlicher, gerechter und glücklicher zu machen. Er erzog seine Bürger und Bürgerinnen zur aktiven Teilnahme an den Weltangelegenheiten – und praktizierte doch gleichzeitig eine systematische Unterdrückung jeder freiheitsliebenden und nicht systemkonformen schöpferischen

Regung. Daher gerieten oft gerade jene unter die Räder des Systems, die ursprünglich am stärksten an seine Maximen geglaubt hatten und ihnen tatkräftig folgen wollten.

Der sozialistische ideologische Traum von einer besseren und gerechteren Welt war eine tragische Herausforderung. Er hatte die Macht der Wahrheit. Die Utopie von Glück und Gerechtigkeit galt vielen als eine reelle Möglichkeit und gestaltete ihr Leben ganz entscheidend mit. Traum und Utopie wurden zu einem berauschenden, gleichzeitig aber auch quälenden Bestandteil ihrer Seelen. Es war eine Gesellschaft, die aus einem lichten Traum und jubelndem Ausgerichtetsein auf die Zukunft eine Pflicht zur Aufopferung jedes Einzelnen ableitete und damit die Tragödie jedes einzelnen Menschen, der in einem ‚letzten Kampf‘ zwischen Gut (Sozialismus, Fortschritt, Gerechtigkeit usw.) und Böse (Kapitalismus, Rückständigkeit, Unterdrückung usw.) steht, zu einem Normalfall erklärte. Es ist kaum verwunderlich, dass zu jenen Zeiten viele Menschen ihre Lebenswege besonders leidenschaftlich und widersprüchlich erlebten.

Der beständige und allgegenwärtige ideologische erzieherische Einsatz sollte dazu führen, dass sich die Menschen freiwillig für den Sozialismus entscheiden, nur für ihn fiebern und sich im Bedarfsfall auch für ihn aufopfern. Die ideologische Bearbeitung und politische Versklavung hatten, so kurios es klingen mag, Freiwilligkeit zum Ziel. Man beanspruchte, das Beste im Menschen zu wecken und zu pflegen und ihn mit einem humanistischen Traum zu locken, um sein freiwilliges Ja zum sozialistischen System zu erlangen. Begehrt wurde also die *freie bewusste Wahl* – allerdings de facto der *Unfreiheit*. Die Geschichte des Sozialismus entschied sich somit im Inneren des Menschen; der eigentliche ‚Kampf‘ fand gerade dort statt. Im kompliziert verwobenen Spannungsfeld zwischen den beiden Maximen Freiheit und Unfreiheit gingen einige Generationen Sowjetmenschen ihren Lebensweg. Dieser paradoxe Umstand ließe sich mit dem Satz ‚Es lebe der freie schöpferische Wille zur Unfreiheit!‘ beschreiben.

Diese sowjetische ideologische Konstruktion des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ ging Hand in Hand mit Staatsterror. Alle großen so genannten Säuberungswellen bedienten bestimmte Feindbilder – „Volksfeinde“, „fremde Elemente“, „Konterevolutionäre“, „Spione“ usw. Auch innere Säuberungen in der Kommunistischen Partei hatten stets zum Ziel, ‚fremde‘ (also ‚nicht wahrhaft kommunistische‘) Denk- und Handlungsmuster zu eliminieren. Auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus, der bekanntlich Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhob, wurde permanent am detaillierten Profil ‚kommunistischer‘ bzw. ‚sowjetischer Gesinnung‘ gearbeitet. Die Trennung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ war in der Sowjetunion immer schon ein Instrument und auch ideologisches Legitimationsmittel der staatlichen Gewalt gewesen, mit dem man systematisch trachtete, ‚feindliche‘ Gesinnung aufzuspüren; ihr Träger wurde, je nach Bedarf, umerzogen, seiner Freiheit oder seines Lebens beraubt. Die schrittweise Aus-

höhnung der sowjetischen Ideologie und der stetige Rückgang ihrer geistigen Anziehungskraft insbesondere seit den 1960er-Jahren führten dazu, dass sich die sowjetischen Deutungsmuster ‚eigen‘ und ‚fremd‘ immer stärker von moralischen Fragen ablösten. Parallel dazu verwandelten sich ‚eigen‘ und ‚fremd‘ sukzessive in reine Macht- und Repressionsinstrumente. War diesen Deutungsmustern schon zuvor eine inhaltliche Unschärfe inhärent gewesen, da die ideologischen Normen des ‚wahrhaft sowjetischen‘ Menschen (aber auch seiner ‚Feinde‘) nie endgültig erarbeitet werden konnten und zudem ständigen Veränderungen und Anpassungen unterlagen, wurden die Zuordnungen von ‚eigen‘ und ‚fremd‘ mit dem zunehmenden Verfall der Ideologie immer arbiträrer.

Vor diesem Hintergrund lässt sich formulieren, dass im gegenwärtigen postsowjetischen Russland die Deutungsmuster ‚eigen‘ (also auch ‚unser‘) und ‚fremd‘ (auch ‚nicht unser‘) von jeglicher ideologischer Vision bereinigte Machtinstrumente geworden sind, mit denen lediglich Loyalität gefordert und kontrolliert wird, ohne dass damit politische oder moralische Inhalte assoziiert wären. Es wäre vor vier Jahrzehnten in der Sowjetunion wohl undenkbar gewesen, dass die Mehrheit bei einer Meinungsumfrage angibt, dass den Deutungsmustern ‚eigen‘ oder ‚unser‘ keinerlei politische Relevanz innewohnt. Kaum jemandem wäre in den Sinn gekommen, dass sie politische bzw. ideologische Forderungen und Zielsetzungen ausdrücken. Meine Untersuchung ergab aber, dass sich den meisten der befragten St. Petersburger Studierenden die politische Relevanz der Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ (auch ‚nicht unser‘) nicht wirklich erschloss.

Mit „politischer Relevanz“ sind in demokratisch verfassten Gesellschaften auch Konnotationen der Begriffe bzw. Deutungen gemeint, die auf entscheidende politischen Fragen wie z.B. die Ausstattung der Bürger mit Grundrechten und -pflichten Einfluss nehmen können. In demokratischen Gesellschaften sind Subjekte auf der Basis der ihnen zur Verfügung stehenden Deutungen berufen, an der Diskussion und Entscheidung über soziale und (macht-)politische Fragen zu partizipieren, aber auch über die Deutungen selbst zu reflektieren. Das Bewusstsein für die politische Relevanz der in der Gesellschaft geltenden Deutungsmuster gehört demnach zu einem der wichtigsten Kennzeichen einer demokratischen politischen Kultur, die ständig um Kontrolle der Macht bemüht ist (oder jedenfalls sein sollte).

Denkt man die strikte Kontrolle der Loyalität, systematische Entmündigungen der Bürger sowie eine fehlende inhaltliche wie auch Wertebasis für innergesellschaftliche Solidarität (– diese Merkmale der politischen Kultur im gegenwärtigen Russland ließen sich aus den von mir untersuchten Deutungsmustern ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ rekonstruieren), kommt man nicht umhin, Gudkovs trauriger Zwischenbilanz von Anfang 2010 zuzustimmen:

„Die ganze mit der Politik verbundene Problematik, die Artikulierung sozialer Probleme, ihr Begreifen, die Konkurrenz politischer Programme von verschiedenen Parteien und Organisationen – alles

ist verschwunden. Verschwunden ist die selbst Notwendigkeit, dies alles zu besprechen, darüber zu reden. Das bedeutet, dass die Gesellschaft eine Vorstellung von der Zukunft verloren hat, dass sie keinerlei Orientierungen mehr hat“ (zitiert nach Bode, 2010).

Der russische Soziologe konstatiert damit eine Situation, in der die Bevölkerung kaum noch ein Subjekt des politischen Lebens sein kann, da sie beinahe gänzlich aus dem politischen Prozess ausgeschlossen und nur noch Manipulationen ausgesetzt ist, wodurch der Sinn fürs Politische immer mehr verloren geht. Auch Pain (2007b) ortete das Phänomen der ‚Entfremdung des *eigenen* Landes‘, das sich darin äußert, dass die Bürger kaum noch einen politischen Bezug zur Realität haben, politisch atomisiert sind und einer gemeinsamen politischen Grundlage in der Gesellschaft entbehren. Dem schließt sich der deutsche Politologe Andreas Heinemann-Grüder an: Er erkennt in Russland ein „Kontrollregime“ mit einem klientelistischen Führungsstil, bei „dem Loyalität an die Stelle von Eigeninitiative rückt und Korruption wuchert“ (2009, S. 30).

Wird der Akzent in erster Linie oder gar ausschließlich auf die pure Loyalität den Machthabern und dem von ihnen propagierten Mythos der ‚Größe‘ des eigenen Landes gegenüber gelegt, findet eine fatale soziale Entfremdung statt, denn den sozialen und politischen Belangen gegenüber wird der entmachte und entmündigte Bürger zunehmend gleichgültig. Sogomonov (2006) spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer „anthropologischen Revolution“, welche die bisherige Ausrichtung auf vertikale Loyalität, Unterordnung und Gewalt durch eine horizontale Teilhabe und den toleranten gemeinsamen Aufbau des sozialen Lebens ersetzt. Solange aber die soziale Integration maßgeblich durch von der Staatsgewalt kontrollierte Loyalität erreicht werden soll, sind solidarisches Miteinander und konstruktives Vertrauen in der Gesellschaft kaum möglich.

#### **VI.4. Selbstbild und der Umgang mit der Erfahrung: Konsequenzen für die gesellschaftlichen Entwicklungspotenziale**

Das Gebot des toleranten Umgangs mit dem ‚Fremden‘ und die demokratische Einbeziehung fremder Perspektiven beziehen ihre Herkunft aus dem philosophischen Nachdenken über menschliche Erfahrung und Entwicklung. Die Fähigkeit, sich der Selbstbezüglichkeit bewusst zu werden (Reflexivität) und andere Standorte der Erkenntnis einzubeziehen (Perspektivenübernahme), stellt die zentrale, ja fundamentale *demokratische* Eigenschaft der kritischen Gesellschaftstheorie bzw. normativer Demokratietheorien dar, die auch die friedlichen Integrationsprinzipien der gegenwärtigen postmodernen Gesellschaften systematisch im Fo-



kus haben. Der philosophischen Befürwortung der Toleranz liegt die Annahme zugrunde, dass eben erst durch Toleranz systematischer adäquater Realitätsbezug und Anpassung an Veränderungen der Realität möglich werden. Darauf gründen nicht nur die Demokratietheorien, sondern ebenfalls soziologische, kulturtheoretische und anthropologische Modelle von der Notwendigkeit von Dialog.

Die gegenwärtige theoretische Auslegung des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ legt einen systematischen Zusammenhang zwischen der Identität – dem Selbstbild, dem ‚Eigenen‘ – einerseits und den individuellen wie auch sozialen Entwicklungschancen andererseits fest. Die rational begründete, demokratisch bzw. politisch umgesetzte Toleranz des ‚Fremden‘ (im weitesten Sinne dieses Wortes) gewährt der Polyphonie der Erfahrung Raum; sie macht das Zusammentreffen verschiedener Perspektiven und daraus gewonnener Erfahrungen sowie gegenseitige Kritik möglich. Es wird angenommen, dass von diesen Prozessen das ‚Eigene‘ insofern ‚profitiert‘, als es selbstreflexiv wird und sich durch das Infragestellen seiner selbst und vergangener Erkenntnisse und Erfahrungen weiter entwickeln und damit auch in der modernen, sich rasant ändernden Welt behaupten kann. Mit anderen Worten: Die Wahrung des ‚Fremden‘ und das Gebot seiner (wenigstens minimalen) Anerkennung rechtfertigen sich mit der Notwendigkeit der eigenen Entwicklung. Fehlt die Einbeziehung des ‚Fremden‘, fehlt eine wichtige Quelle von Kritik und somit auch des reflexiven ‚Motors‘ von Entwicklung.

Der Sinn für Alternativen ist eine wichtige Voraussetzung jeglicher Entwicklung. Fehlen die Alternativkonzepte oder sogar die Anerkennung des Wertes der Alternative als solcher, wird auch die soziale Integration brüchig. Damit lässt sich behaupten, dass von den Fremdbildern einer Gesellschaft, den darin gültigen Konstruktionen des ‚Eigenen‘ und ‚Fremden‘ sowie entsprechenden Umgangsmustern mit ihnen auch auf *Veränderungschancen* dieser Gesellschaft zu schließen ist (vgl. Waldenfels, 1997a). Im Falle der postsowjetischen Transformation in Russland scheint dieser Zusammenhang besonders relevant zu sein, ist doch die gegenwärtige Lage von einer „hilflosen innergesellschaftlichen Konfrontation“ gezeichnet; es herrscht zudem eine „Sackgasse aufgrund von Trägheit“ (Levada, 2004a, S. 25). Das kollektive Selbstverständnis der postsowjetischen russländischen Bevölkerung zeugt zahlreichen Einschätzungen zufolge nicht nur von einem Defizit an integrativen Ideen, sondern auch an produktivem politischem Handeln (vgl. Fedotova, 2003; Anochin, 2003; Jakovenko 2007), wobei explizit auf den wechselseitigen Zusammenhang zwischen einem diffusen gesellschaftlichen Selbstbild (also dem Deutungsmuster des ‚Eigenen‘) und der politischen Modernisierung (Demokratisierung) sowie innovativen und gestalterischen Fähigkeiten der gesellschaftlichen Subjekte verwiesen wird. Der fehlende Sinn für Alternativen und ein primär konfrontatives bzw. sogar gewaltsames Verhältnis zu allem, was als ‚fremd‘ bzw. ‚nicht unser‘ (so die Dominanten der gegenwärtigen politischen Kultur) galt, greifen das ‚Eigene‘ der Gesellschaft, ihr Selbstbewusstsein, ihre Fähigkeit, mit der Erfahrung adäquat und produktiv umzugehen, sowie ihre Entwicklungsfähigkeiten entscheidend an. Wenig ermutigend in diesem Zusam-

menhang klingen folgende (ursprünglich nicht auf Russland gemünzte Worte): „Eine Nation, die ihre Einheit auf Fiktionen, auf Vorurteilen, auf Ressentiments gegen andere, mit denen sie die Welt nicht teilen will, aufbaut, ist eine letztlich ohnmächtige, dem Untergang ausgesetzte Nation“ (Schwan, 2006, S. 7).

Dubin (2006) bezeichnet die gegenwärtige russländische Gesellschaft als „Gemeinschaft anpassungswilliger Untertanen“ (S. 1), da sie nur noch paternalistisch politisch orientiert, also passiv ist und sich von der öffentlichen bzw. politischen Interessenartikulation den Machthabern gegenüber weitgehend abwendet. Die Passivität und die schwache soziale Mobilisierung gehen mit einer perzipierten Alternativlosigkeit einher; die Kehrseite davon ist das Abladen der Aggressivität bei diversen ‚Fremden‘. Paradoxerweise geht die fehlende Artikulation *eigener* Interessen bzw. das Fehlen einer *eigenen* konsolidierenden Basis und die Entfremdung von der politischen Macht mitunter damit einher, dass die Machthaber ebenfalls als ‚Fremde‘ wahrgenommen werden. Im Kontrast dazu erinnern sich manche an die sowjetische Führung nostalgisch als ‚gut‘ und ‚eigentlich die eigene‘ oder es werden auf der Basis übertrieben positiv bewerteter normativer Modelle aus anderen Staaten (v.a. West- und Nordeuropas) politische Phantasien entwickelt, die in der gegenwärtigen Situation keine Chance auf politische Umsetzung haben (ebd.). Man flüchtet in eine politische Phantasiewelt und/oder in das Privatleben.

Der gesellschaftliche Wandel profitiert von einer innovativen und produktiven politischen Tagesordnung. Diese braucht ihre Zeit und setzt bestimmte Stärken – so ein starkes gesellschaftliches Selbstbewusstsein – voraus. Produktives Lernen gelingt immer dann nicht, wenn das eigene Bezugssystem zu instabil ist. Doch gerade in diesem Punkt treffen wir auf ein weiteres Paradox: Eine konsequent ablehnende Haltung dem ‚Fremden‘ gegenüber geht mit einer fragilen, unbestimmten und desorientierten Beziehung zum ‚Eigenen‘ und ‚Unserem‘ – also letztlich zu sich selbst – einher. Die russländische Gesellschaft, die mit einer starken manipulativen Aufladung der Bedeutung des ‚Eigenen‘ und des ‚Unseren‘ konfrontiert und gleichzeitig als geschlossen charakterisiert wird, weil sie sich kritischer Pluralität verschließt (Dubin, 2006), lässt insofern eine Entfremdung vom eigenen Land erkennen, als sie über keine standhafte Wahrnehmung des ‚Eigenen‘ verfügt: „Unser Land“, so meinte ein russländischer Sozialwissenschaftler, „ist für uns das Unbekannte“ (Kaganskij, 2007). Auch das eingebrochene innergesellschaftliche solidarische Basisvertrauen zeugt von der Schwäche der integrativen Kräfte und steht sozialer Integration im Wege:

„Denen zu vertrauen, die wir kennen, und niemanden sonst, mag eine kluge Strategie sein, um Enttäuschungen zu vermeiden; wenn die Transformation aber gelingen und umfassende politische und wirtschaftliche Ziele erreicht werden sollen, muss es Vertrauen in die geben, die wir nicht persönlich ‚kennen‘“ (Offe, 2003, S. 287).

Unter der Bedingung des brüchigen Selbstverständnisses kommen sowohl gesellschaftliche Lernprozesse wie auch Innovationen nur schwer in Gang. Für die russländische Gesellschaft kommt es daher vorrangig auf die Formulierung neuer identitätsbildender Prinzipien und Inhalte an, ohne dabei auf anachronistisch gewordene Kategorien und populistische politische Manipulationen zurückzugreifen. Je *autonom* und *reflexiver* die postsowjetischen Generationen in ihrem politischen Selbstbewusstsein sein werden, desto schneller kann es zur Herausbildung neuer verbindender Ideen und neuer produktiver Prinzipien der gesellschaftlichen Integration kommen. Es geht also um neue grundlegende Umgangsmuster mit eigener und fremder Erfahrung, ja mit der Erfahrung als solcher (jenseits der Spaltung in ‚eigen‘ und ‚fremd‘) und um die Fähigkeit, sich mit ihr kritisch und produktiv auseinanderzusetzen. All das spielt beim individuellen, sozialen und politischen Lernen (hier: im Verlauf des gesellschaftlichen Wandels) eine zentrale Rolle. Ich will damit sagen: Das Spannungsfeld ‚eigen vs. fremd‘ und der Umgang mit der Erfahrung sind zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Innovative politische Potenziale kommen v.a. aus der Sphäre der bewusst gemachten Erfahrung und Reflexion. Demokratisierung ist lediglich ein Sonderfall der gesellschaftlichen Entwicklung, bei der es immer einerseits um geschichtliches Erbe und Erinnern, andererseits um Lernen und Innovation geht. Unreflektierte Erfahrung lässt in Anachronismus und Imitation verharren und ist eines der wichtigsten Hindernisse auf dem Weg zu einer Demokratie, aber auch jeder Entwicklung (im Sinne von Lernen und Innovation). Eine echte und überzeugende politische Tagesordnung entsteht in einem schwierigen *kreativen* Prozess. Politische Ideenarmut ist für jeden Staat problematisch, doch das postsowjetische Russland trifft sie besonders hart. Die Mechanismen der politischen Innovation und des kreativen politischen Handelns sind zwar unzureichend erforscht, doch bestimmte Erkenntnisse aus den Wissenschaften vom Menschen liefern hierfür wichtige Anhaltspunkte.

In diesem Sinne stellen Firsov (2003), Anochin (2003), Dondurej (2004) und der bereits erwähnte Sogomonov (2006) die grundlegende Frage nach der Notwendigkeit einer neuen russischen politischen Philosophie der evolutionären Entwicklung, die alte durch solche neue Muster des Umgangs mit Erfahrung ersetzt, die gegenüber Kritik offen sind und axiomatisch die Notwendigkeit fremder Perspektiven anerkennen. Erst durch diesen grundlegenden Wandel, der den Rahmen des ‚bloßen‘ postsowjetischen Wandels weit überdeckt, könnte man der politischen Entfremdung des eigenen Landes widerstehen und das Deutungsmuster ‚eigen‘ bzw. ‚unser‘ (‚unser Land‘!) mit Inhalten füllen bzw. ein kollektives ‚Wir‘ erzeugen, das sowohl die Fähigkeit der Perspektivenübernahme beherrscht als auch Anpassungsleistungen produktiv bewältigt. Nur dadurch könnte ein Subjekt der Entwicklung im Sinne der normativen Identitäts-, Entwicklungs- und Demokratietheorien entstehen.

Einen wichtigen Richtungsgeber stellt die Philosophie des Rechtsstaates und der Menschen- und Bürgerrechte – als normativer Imperativ für Russland – dar. Aufgrund einfacher *persönlicher Betroffenheit* können die meisten Menschen sie gut nachvollziehen und teilen.

Dazu nur ein Beispiel: Seit 1997 gilt in Russland die Europäische Konvention für Grundfreiheiten und Menschenrechte. Rasch wurde Russland jenes Land, gegen das beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg die meisten Klagen anhängig sind. Persönliche Betroffenheit verbindet sich in diesem Fall mit der Möglichkeit, sie politisch bzw. rechtlich zu artikulieren. Das Wissen um das Vorhandensein zuständiger unabhängiger Institutionen und die Antizipation eines Erfolges können relativ leicht dazu mobilisieren, sich für die Wahrnehmung und Verwirklichung der Prinzipien des Rechts einzusetzen und dadurch positive Erfahrung zu erwerben, die Selbstwert stützt und politisch produktiv wirkt.

Zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ besteht ein Spannungsverhältnis, das eine konstruktive Balance erfordert, um sowohl das ‚Eigene‘ als auch das ‚Fremde‘ zu wahren. Diese Balance bedeutet einen ausgewogenen Umgang mit der Erfahrung im Sinne eines Lernprozesses. Störungen dieser Balance können dazu führen, dass das ‚Eigene‘ nicht mehr produktiv handlungsfähig, lern-, veränderungs- und entwicklungsfähig ist und das ‚Lernen‘ auf Imitation beschränkt wird. Dabei leidet entscheidend auch das Politische, das unter Bedingung des fehlenden bzw. unzureichenden Einbeziehens des ‚Fremden‘ nicht mehr den kritischen Realitätsbezug herstellen und sich somit auch keine langfristige Zukunftsausrichtung leisten kann. Eine politische Kultur, die das autoritäre Erbe nicht reflexiv verarbeitet hat und Politik auf die Kontrolle von Loyalität und das korrupte Ringen um manipulativ gebrauchte Etiketten der ‚Zugehörigkeit‘ reduziert, steht dem Aufbau eines entwicklungsfähigen gesellschaftlichen Selbst im Wege.

Aus dem Spannungsfeld zwischen den beiden Polen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ kann durchaus eine Quelle notwendiger gesellschaftlicher Veränderungen resultieren. Voraussetzung dafür ist aber im gegenwärtigen Russland, dass die Deutungsmuster ‚eigen‘, ‚unser‘ und ‚fremd‘ keine mit Angst und Entmündigung bzw. Diskriminierung assoziierten Zuschreibungen der Machthaber mehr sind und es zu intakten Wechselbeziehungen zwischen ‚eigen‘ und ‚fremd‘ kommt, so dass ihnen die Menschen Gestaltungs- und Veränderungspotenziale entnehmen können.

## VII. Literatur

Adorno, T. W. (1962), Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Stammer (1962), S. 249–263.

Adorno, T. W. u.a. (1968), Der autoritäre Charakter, Band 1: Studien über Autorität und Vorurteil. Amsterdam.

Adorno, T.W. (1997), Negative Dialektik. Frankfurt a.M.

Afanas'eva, A./ Nurullaev, A. (1965), Kollektiv i ličnost' [Das Kollektiv und die Persönlichkeit]. Moskva.

Almond, G./ Verba, S. (1963), The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. London.

Althusser, L. (1977), Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg u.a.

Analitičeskij doklad „10 let rossijskich reform glazami rossijan“. Naučno-ekspertnyj Sovet pri Predsedatele Soveta Federacii [Analytischer Bericht „10 Jahre russländische Reformen mit den Augen der Russländer“. Wissenschaftlicher Expertenrat beim Vorsitzenden des Föderationsrates]. Moskva, 2001.

Anochin, S. (2003), Sub'ekt, kul'tura i modernizacija rossijskogo obščestva [Subjekt, Kultur und die Modernisierung der russländischen Gesellschaft]. In: Vestnik Moskovskogo Universiteta, serija 12: Političeskije nauki, 1/2003, S. 5–14.

Arendt, H. (1972), Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays. München.

Arendt, H. (1991), Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München.

Arendt, H. (1993), Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. München.

Auer, D. (2002), Die Konflikttheorie der Hegemonietheorie. In: Bonacker (2002), S. 249–266.

Auer, S. (2006), Der verlorene Schatz der Revolution. Hannah Arendt und die Revolutionen 1956, 1968 und 1989. In: Osteuropa, 9/2006, S. 85–97.

Austin, W. C./ Worchel, S. (eds.) (1979), The Social Psychology of Intergroup Relations. Monterey (Calif.).

Baburin, V. (2007), Narodnaja artistka Lija Achedžakova [Die Volksschauspielerin Lija Achedžakova]. Sbobodanews.ru, 21.1.2007, <<http://www.svobodanews.ru/Transcript/2007/01/21/20070121150015437.html>> (abgerufen 14.1.2010).

Bachtin, M. M. (1963), Problemy poetiki Dostoevskogo [Probleme der Poetik Dostoevskijs]. 2. Aufl., Moskva.

Bachtin, M. M. (1979), Estetika slovesnogo tvorčestva [Ästhetik des verbalen Schaffens]. Moskva.

Bandura, A./ Ross, D./ Ross, S. A. (1963), Imitation of film-mediated aggressive models. Journal of Abnormal and Social Psychology, 1/1963, 3–11.

Batkin, L. (1994), Pristrastija. Izbrannye esse i stat'i o kul'ture [Vorlieben. Ausgewählte Essays und Artikel über Kultur]. Moskva.

Baule, B. (Hrsg.) (1996), Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland. Berlin.

Bauman, Z. (1991), Moderne und Ambivalenz. In: Bielefeld (1991a), S. 23–50.

Bauman, Z. (1995a), *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt a.M.

Bauman, Z. (1995b), *Postmoderne Ethik*. Hamburg.

Beck, U./ Beck-Gernsheim, E. (1990), *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a.M.

Belomestnov, D. (2004), Zakony i ponjatija. Obščestvo i propaganda [Gesetze und Begriffe. Die Gesellschaft und die Propaganda], <[www.hro.org/ngo/2004/03/21.php?printv=1](http://www.hro.org/ngo/2004/03/21.php?printv=1)> (abgerufen am 21.3.2004).

Bender-Szymanski, D. (1999) Kulturkonflikt als Chance für die Entwicklung normativer Orientierungen. In: Politisches Lernen, 3-4/1999 (Der kultivierte Mensch. Interkulturelle Begegnungen in einer multikulturellen Gesellschaft), S. 7–56.

Benhabib, S., (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton (NJ).

Benhabib, S. (2009), Kosmopolitismus und Demokratie: von Kant zu Habermas: In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 6/2009, S. 65–74.

Berdjaev, N. A. (1999), *Sud'ba Rossii*. Moskva.

Berger, P. L. (1997), *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gütersloh.

Berger, P. (2004), Individualisierung als Integration. In: Pöferl/ Sznaider (2004), S. 98–114.

Berger, P. L./ Luckmann, T. (1977/2009), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 22. Aufl., Frankfurt a.M.

Berghold, J./ Menasse, E./ Ottomeyer, K. (Hrsg.) (2000), *Trennlinien. Imagination des Fremden und Konstruktion des Eigenen*. Klagenfurt.

Berg-Schlosser, D./ Schissler, J. (Hrsg.) (1987): Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Opladen.

Bielefeld, U. (Hrsg.) (1991a), Das Eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der Alten Welt. Hamburger Institut für Sozialforschung. Hamburg/ Hannover.

Bielefeld, Uli (1991b), Einleitung. In: Ders. (1991a), S. 7–22.

Bode, V. (2010), Rossija za mjagkim železnym zavesom [Russland hinter einem weichen eisernen Vorhang]. Svobodanews.ru, 19.1.2010, <<http://www.svobodanews.ru/content/article/1933987.html>> (abgerufen 20.1.2010).

Bohnsack, R. (1992), Dokumentarische Interpretation von Orientierungsmustern Verstehen – Interpretieren – Typenbildung in wissenssoziologischer Analyse. In: Meuser/ Sackmann (1992), S. 139–161.

Bohnsack, R. (2003), Rekonstruktive Sozialforschung. Opladen.

Bonacker, T. (Hrsg.) (2002), Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung. Opladen.

Borusjak, L. (2004), Patriotizm kak ksenofobija (rezul'taty oprosa molodych moskvičej) [Patriotismus als Xenophobie (Resultate einer Umfrage unter jungen Moskauern)]. In: Vestnik obščestvennogo mnenija, 6/2004, S. 58–70.

Breit, H./ Eckensberger, L. H. (2004), Demokratieerziehung zwischen Polis und Staat, DIPF informiert, 6/2004, S. 6–11.

Brown, R. (1992), Beziehungen zwischen Gruppen. In: Stroebe u.a. (1992), S. 400–429.

Brubejker, R./ Kuper, F. (= Brubaker/ Cooper) (2002), Za predelami „identičnosti“ [Jenseits der ‚Identität‘]. In: Ab Imperio, 3/2002, S. 61–115.



Brunkhorst, H. (2006), Macht und Gewalt im demokratischen Staat, in: Zeitschrift für Politik, 3/2006, S. 245–257.

Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien (Hrsg.) (1997): Der Osten Europas im Prozess der Differenzierung. Fortschritte und Misserfolge der Transformation. Jahrbuch 1996/97. München.

Černjaeva, T. I. (2004), Netipičnost': praktiki transformacii social'nogo prostranstva (Das Untypischsein: Die Praxis der Transformation des sozialen Raumes). In: Vestnik Moskovskogo Universiteta, serija 18: Sociologija i politologija, 4/2004, S. 128–144.

Charchordin, O. (2002), Obličat' i licemerit'. Genealogia rossijskoj ličnosti' [Entlarven und heucheln. Eine Genealogie der russländischen Persönlichkeit]. Sankt-Peterburg.

Chavkin, B. (2004), Diskurs o Staline w segodnjašej Rossii. Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Forum novejšej vostočnoevropejskoj istorii i kul'tury, Russkoe izdanie, 1/2004, <<http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/chavkin.pdf>> (abgerufen 26.12.2009).

Colby, A./ Kohlberg, L. (1978), Das moralische Urteil: der kognitionszentrierte entwicklungspsychologische Ansatz. In: Steiner (1978), S. 348–366.

Kričli, S. (2001), Davajte perestaniem govorit' o Evrope [Lassen Sie uns nicht mehr über Europa sprechen]. In: Neprikosnovennyj zapis, 1/2001, <<http://magazines.russ.ru/nz/2001/1/krich.html>> (abgerufen 29.12.2009).

Dahl, R./ E. R. Tufte (1974), Size and Democracy. Stanford (CA).

Dahm, H./ Jubara, A./ Ignatow, A. (Hrsg.) (1996), Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas. Darmstadt.

Deutsch, K. W. (1969), Politische Kybernetik. Modelle und Perspektiven. Freiburg im Breisgau.

Dewey, J. (1897), My Pedagogic Creed. The School Journal, LIV, 3 (January 16, 1897), 77–80, auch als Online-Dokument: <<http://leadingfromtheheart.org/2008/03/23/john-dewey-my-pedagogic-creed/>> (abgerufen 23.12.2009).

Dewey, J. (1916), Democracy and Education. New York.

Donath, K.-H. (2006), Garri Kasparows Kampf gegen Wladimir Putin. In: Die Tageszeitung, 12.6.2006.

Dondurej, D. (2004), Terror: Vojna za smysl. Lekcija [Terror: Krieg um den Sinn. Eine Vorlesung]. Polit.ru, 18.10.2004, <<http://www.polit.ru/lectures/2004/10/18/dond.html>> (abgerufen 20.1.2010).

Dubiel, H. (1997), Der utopische Realismus der Demokratie. In: Merkur, 9-10/1997, S. 796–804.

Dubin, B. (2004), K voprosu o vybore puti: elity, massa, instituty v Rossii i Vostočnoj Evrope 1990-ch godov [Zur Frage der Wahl des Weges: Eliten, die Masse, Institutionen in Russland und Osteuropa in den neunziger Jahren]. In: Vestnik obščestvennogo mnenija, 6/2004, S. 22–30.

Dubin, B. (2006), Vseobščaja adaptacija kak taktika slabych. Ritorika vlasti – ustanovki približennyh – nastroenija mass [Die allgemeine Adaptierung als Taktik der Schwachen. Die Rhetorik der Macht – Einstellungen jener, die der Führung nahe stehen – die Stimmungen der Massen]. In: Neprikosnovennyj zapis, 6/2006, <<http://magazines.russ.ru/nz/2006/50/du4.html>> (abgerufen 22.12.2009).

Elwert, G. (2002), Sozialanthropologisch erklärte Gewalt. In: Heitmeyer/ Hagan (2002), S. 330–367.

Erikson, E. (1950), Children and society. New York.

Erikson, E. H. (1999), Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart.

Fedotova, V. (2003), Čto možet i čto ne možet sdelat' sozial'naja nauka segodnja? [Was kann die Sozialwissenschaft heute und was kann sie nicht?]. In: Gofman (2003), S. 54–83.

Festinger, L. (1954), A theory of social comparison processes. In: Human Relations, 7/1954, S. 117–140.

Firsov, B. (2003), Mental'nye miry sovremennogo rossijskogo naselenija [Die mentalen Welten der gegenwärtigen russischen Bevölkerung]. In: Teleskop, 4/2003, S. 4–9; auch als Online-Dokument: [http://www.teleskop-journal.spb.ru/files/dir\\_1/article\\_content1190013836428430file.pdf](http://www.teleskop-journal.spb.ru/files/dir_1/article_content1190013836428430file.pdf) (abgerufen 20.1.2010).

Flyvbjerg, Bent (2000), Ideal Theory, Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche. Paper for the Political Studies Association's 50th Annual Conference – “The Challenges for Democracy in the 21st Century”, London School of Economics and Political Science, 10-13 April 2000, <http://flyvbjerg.plan.aau.dk/IdealTheory.pdf> (abgerufen 23.12.2009).

Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2000), Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Frankfurt a.M.

Fotorobot rossijskogo obyvatelja. Čast' 4. Svoj-čužoj (Ein Phantombild des russländischen Durchschnittsmenschen). Novaja gazeta, 19.8.2008, S. 8–9, auch als Online-Dokument: <http://novayagazeta.ru/data/2008/60/06.html> (abgerufen 26.12.2009).

Foucault, M. (1988), Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M.

Friedeburg, L. v./ Habermas, J. (Hrsg.), Adorno Konferenz 1983. Frankfurt a.M.

Gadamer, H.-G. (1965), Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen.

Gasparov, B. (1996), V poiskach „Drugogo“ [Auf der Suche nach dem „Anderen“]. In: Novoe literaturnoe obozrenie, 14/1996, S. 53–71.

Geenen, E. M. (2002), Soziologie des Fremden. Ein gesellschaftstheoretischer Entwurf. Opladen.

Gilligan, C. (1982), Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München.

Ginzburg, L. (2002), Zapisnye knižki. Wospominanija. Esse. Sankt-Peterburg.

Glucksmann, A. (2002), Dostoïevski à Manhattan. Paris.

Gofman, A. B. (2003), Sociologija i sovremennaja Rossija [Die Soziologie und das heutige Russland]. Moskva, S. 41–53.

Gorbačev, M. S. (1988), Perestrojka i novoe myšlenie dlja našej strany i dlja vsego mira [Die Umgestaltung und das neue Denken für unser Land und für die ganze Welt]. Moskva.

Gray, J. (1997), Enlightenment's wake. London/ New York.

Gromes, T. (2007), Demokratisierung nach Bürgerkriegen. Das Beispiel Bosnien und Herzegowina. Schriftenreihe der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (Bd. 56), Frankfurt/ New York.

Gudkov, L. (2000), Čečenskaja vojna i razvalivšeesja „my“ [Der Tschetschenienkrieg und das zerfallende „Wir“], Teil 1. In: Neprikosnennyj zapas, 5/2000, S. 16–32.

Gudkov, L. (2002), Russkij neotradicionalizm i soprotivlenie peremenam [Der russische Neotraditionalismus und der Widerstand gegen die Veränderungen]. In: Malachov/ Tiškov (2002), S. 124–147.

Gudkov, L. (2009a), Predstavlenija rossijan o demokratii [Vorstellungen der Russländer über Demokratie]. Levada-Centr, 15.10.2009, <<http://www.levada.ru/press/2009101501.html>> (abgerufen 20.1.2010).

Gudkov, L. (2009b), Priroda „putinizma“. Doklad na konferencii „Rossijskie al'ternativy“, 8 dekabnja 2009 g. [Das Umfeld des „Punismus“. Referat auf der Konferenz „Russländische Alternativen“, 8. Dezember 2009]. Levada-Centr, 16.12.2009, <<http://www.levada.ru/press/2009121600.html>> (abgerufen 11.1.2010).

Gudkov, L./ Dubin, B. (2005), Der Oligarch als Volksfeind. Der Nutzen des Falls Chodorkovskij für das Putin-Regime. In: Osteuropa, 7/2005, S. 52–75.

Gusejnov, A. (2003), Ob idee absoljutnoj morali [Über die Idee der absoluten Moral]. In: Voprosy filosofii, 3/2003, S. 3–12.

Habermas, J. (1971a), Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a.M.

Habermas, J. (1971b), Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie (1962). In: Ders. (1971a), S. 290–306.

Habermas, J. (1971c), Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln. Einleitung zur Neuausgabe von „Theorie und Praxis“. In: Habermas (1971a), S. 9–47.

Habermas, J. (1992a), Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a.M.

Habermas, J. (1992b), Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik. In: Münkler (1992), S. 11–24.

Habermas, J. (1995a), Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.

Habermas, J. (1995b), Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.

Habermas, J. (1996), Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt/M.

Hahn, A. (1997), ‚Partizipative‘ Identitäten. In: Münkler/ Ladwig (1997), S. 115–158.

Hartmann, M./ Offe, C. (Hrsg.) (2003), Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhangs. Frankfurt a.M.

Hegel, G. W. F. (1949), Phänomenologie des Geistes. Leipzig.

Hegel, G. W. F. (1967), System der Sittlichkeit. Hamburg.

Hegel, G. W. F. (1969), Jenaer Realphilosophie. Hamburg.

Heinemann-Grüder, A. (2009), Kontrollregime. Russland unter Putin & Medvedev. In: Osteuropa, 9/2009, S. 27–48.

Heitmeyer, W./ Hagan, J. (Hrsg.) (2002), Internationales Handbuch der Gewaltforschung. Wiesbaden.

Held, D. (2002), Die Globalisierung regulieren? Die Neuerfindung von Politik. In: Lutz-Bachmann/ Bohman (2002), S. 104–124.

Hellmann, K.-U. (2003), Fremdheit als soziale Konstruktion. Vortrag an der FGSE im Juni 2003 im Rahmen des Habilitationsverfahrens. Arbeitsbericht Nr. 19, Internet-Fassung, Magdeburg, <<http://www.uni-magdeburg.de/iso2/publikationen/download/19.pdf>> (abgerufen 25.12.2009).

Henke, S. (2003), Der russische Traum. Vormoderne Traditionen der politischen Kultur Russlands. Hamburg.

Henn, B./ Kreisel, A./ Steinweg, D. (2000), Das Eigene und das Fremde in der russischen Kultur. Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Selbstdefinition in Zeiten des Umbruchs. Bochum.

Heuer, W. (1996), Zwischenmenschlichkeit – Die neue Rolle des Subjekts in Hannah Arendt politischer Theorie. In: Baule (1996), S. 107–129.

Heitmeyer, W. (2005), Deutsche Zustände, Folge 3. Frankfurt a.M.

Hildenbrand, B. (1984), Methodik der Einzelfallstudie. Theoretische Grundlagen, Erhebungs- und Auswertungsverfahren, vorgeführt an Fallbeispielen. Kurseinheit 1. Fernuniversität/Gesamthochschule Hagen, Fachbereich Erziehungs- und Sozialwissenschaften.

Hirschmann, A. O. (1994): Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft? In: Leviathan, 2/1994, S. 293–304.

Hirsland, A./ Schneider, W. (2001): Wahrheit, Ideologie und Diskurse. Zum Verhältnis von Diskursanalyse und Ideologiekritik, in: Keller (2001), S. 373–402.

Hitzler, R./ Kliche, T (1995), Zwischen Sozialtechnologie und Heiligkeit: Symbolpolitik und Symbolisierende Politik. Ein konzeptkritischer Feldbericht. In: Zeitschrift für Politische Psychologie, 4/1995, S. 359–384.

Honneth, A. (1992), Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a.M.

Honneth, A. (Hrsg.) (1993), Kommunitarismus. Frankfurt a.M.

Honneth, A. (2003), Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.

Hurrelmann, K./ Ulich, D. (Hrsg.) (1991), Neues Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim/ Basel.

Huntington, S. (1991), The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. Norman/ London.

Hurrelmann, K./Ulich, D. (Hrsg.) (1991), Neues Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim/ Basel.

Ignatow, A. (1997a), Die mühsame Entdeckung des Individuums. Wertewandel und Wertekonflikte in Russland. Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien, Köln.

Ignatow, A. (1997b), Wertewandel und Wertekonflikte im Transformationsprozess. In: Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien (1997), S. 39–49.

Illarionov, A. (2007), Približalis' k Simbabwe [Man hat sich an Simbabwe angenähert]. In: Ežednevnyj žurnal, 16.4.2007, <<http://ej.ru/comments/entry/6735/>> (abgerufen 11.1.2010).

Inglehart, R. (1988), The Renaissance of Political Culture. In: American Political Science Review, 4/1988, S. 1203–1230.

Irigaray, L. (2002), Between East and West: From Singularity to Community. New York.

Jadov, V. (1985), Stanovlenie ličnosti: obščestvennoe i individual'noe [Das Werden der Persönlichkeit: das Gesellschaftliche und das Individuelle]. In: Sociologičeskie issledovanija, 3/1985, S. 66–74.

Jadov, V. (2003a), Teoretičeskoe osmyslenie transformacij „postkommunističeskich“ stran v priloženii k Rossii [Die theoretische Erfassung der Transformation der „postkommunistischen“ Länder in Bezug auf Russland]. In: Gofman (2003), S. 41–53.

Jadov, V. (2003b), Dinamika samoopredelenija graždan: kto ja i kto my? Priznaki preodolenija travmy identičnosti [Die Dynamik der Selbstbestimmung der Bürger: wer bin ich und wer sind wir? Anzeichen einer Überwindung des Identitätstraumas]. In: Teleskop, 1/2003, S. 2–3.



Jakovenko, Igor (2007), „Narod živet ne real’nostju, a mifami [Das Volk lebt nicht in der Realität, sondern in den Mythen]. In: Indeks, 25/2007, auch als Online-Dokument: <<http://index.org.ru/journal/25/yakov25.html>> (abgerufen 22.12.2009).

Jarskaja-Smirnova, E. (1997), Sociokul’turnyj analiz netipičnosti [Eine soziokulturelle Analyse des Untypischseins]. Saratov.

Jarskaja-Smirnova, E. (2000), Spacial’noe i temporal’noe izmerenie netipičnosti [Räumliche und zeitliche Messung des Untypischseins]. In: Kačalov, Ju. L. (2000), S. 128–145.

Joas, H. (1989): Praktische Intersubjektivität: die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt a.M.

Joas, H. (1991), Rollen- und Interaktionstheorien in der Sozialisationsforschung. In: Hurrelmann/ Ulich (1991), S. 137–152.

Joas, H. (1996), Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a.M.

Joas, H. (1997), Die Entstehung der Werte. Frankfurt a.M.

Jokojama, O. (1993), Oppozicija svoj-čужoj v ruskom jazyke [Die Gegenüberstellung eigener-fremder in der russischen Sprache]. In: Maguire/ Timberlake (1993), S. 452–459.

Jonas, F. (1968–1969), Geschichte der Soziologie. Bd. 1-4, Heidelberg.

Jurov, A (2005), Molodež’: meždu fašizmom i bezrazličiem [Die Jugend zwischen Faschismus und Gleichgültigkeit]. Stenogramm eines Vortrages am Round Table „Probleme des Zusammenwirkens in einem multikulturellen Jugendmieu“, 16.5.2005, auch als Online-Dokument: <[http://www.pmem.ru/moi\\_mir/biblioteka/urov.doc](http://www.pmem.ru/moi_mir/biblioteka/urov.doc)> (abgerufen 22.12.2009).

Kačalov, Ju. L. (Hrsg.) (2000), Prostranstvo i vremja v sociologičeskoj teorii [Raum und Zeit in der soziologischen Theorie]. Institut sociologii RAN, Moskva.

Kaganskij, V. (2007), Neizvestnaja Rossija. Lekcija [Das unbekannte Russland. Eine Vorlesung]. Polit.ru, 4.5.2007, <<http://www.polit.ru/lectures/2007/05/04/kaganskiy.html>> (abgerufen 20.1.2010).

Kara-Murza, S. (2005), Poterjannyj razum [Die verlorene Vernunft]. Moskva.

Karpenko, O. (2004), Kak i čem ugrožajut migranty? Jazykovye igry v „gostej s juga“ i ich posledstvija [Wie und wodurch sind Migranten bedrohlich? Sprachspiele mit den „Gästen aus dem Süden“ und ihre Folgen]. Center nezavisimych sociologičeskich issledovanij, Sankt-Peterburg, <[http://www.cisr.ru/files/publ/Migr\\_Karpenko.pdf](http://www.cisr.ru/files/publ/Migr_Karpenko.pdf)> (abgerufen 22.12.2009).

Karpenko, O. (2008), Obučenie „nacional’nym“ različijam: „Narod“ v škol’nych učebnikach obščestvovedenija [Unterricht in „nationalen“ Differenzen: Das „Volk“ in Schullehrbüchern für Gesellschaftskunde]. In: Voronkov/ Karpenko/ Osipova (2008), S. 47–87.

K Dnju Pobedy „Iduščie vmeste“ sozdajut antifašistskoe dviženie „NAŠI“ [Zum Tag des Sieges gründen die „Zusammengehenden“ die antifaschistische Bewegung „Unsere“]. 2.3.2005, <<http://www.regnum.ru/news/415022.html>> (abgerufen 20.11.2006).

Keller, R. u.a. (Hrsg.) (2001), Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Band I: Theorien und Methoden. Opladen.

Kesselring, Th. (2000), Licht und Schatten im europäischen Menschenrechts-Konzept. In: Fornet-Betancourt (2000), S. 41–60.

Klimova, S. G. (2000), Stereotipy povsednevnosti v opredelenii „svoich“ i „čužich“ [Stereotypen der Alltäglichkeit in der Bestimmung der „Eigenen“ und „Fremden“]. In: Sociologičeskie issledovanija, 12/2000, S. 13–22; auch als Online-Dokument: <<http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2005/02/05/0000203781/002.KLIMOVA.pdf>> (abgerufen 22.12.2009).

Klimova, S. G. (2002), Kriterii opredelenija grupp „my“ i „oni“ [Kriterien der Bestimmung der Gruppen „wir“ und „sie“]. In: Sociologičeskie issledovanija, 6/2002, S. 83–95, auch als Online-Dokument:

<<http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2007/06/25/0000309077/007.KLIMOVA.pdf>>  
(abgerufen 22.12.2009).

Kohlberg, L. (1996): Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a.M.

Köhler, T. (2002), Die Konflikttheorie der Anerkennungstheorie. In: Bonacker (2002), S. 319–333.

Kollektiv i ličnost' [Kollektiv und Persönlichkeit]. Irkutsk, 1972.

Kollektiv i ličnost' [Kollektiv und Persönlichkeit]. Belgorod, 1978.

Kollektivnost' v sovremennom obščestve. Tezisy dokladov naučnoj-praktičeskoj konferencii [Kollektivität in der gegenwärtigen Gesellschaft. Thesen der Referate einer wissenschaftlich-praktischen Konferenz]. Perm', 1990.

KolosoV, V. A. (Hrsg.) (2003), Mir glazami rossijan: mify i vnešnjaja politika [Die Welt mit den Augen der Russländer: Mythen und Außenpolitik]. Institut Fonda „Obščestvennoe mnenie". Moskva.

Kovalev, V. (1978), Kommunističeskaja ubeždennost' [Die kommunistische Überzeugung]. In: Kollektiv i ličnost', S. 15–20.

Koževnikova, G. (2007), Ksenofobija i neterpimost' v SMI na primere antigruzinskoj kampanii [Xenophobie und Intoleranz in den Massenmedien am Beispiel der antigeorgischen Kampagne]. In: Ubežišče, 12/2007, S. 9–11, <<http://www.jewishpetersburg.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=3102>> (abgerufen 22.12.2009).

Koževnikova, G. (2008), Radikal'nyj nacionalizm v Rossii i protivodejstvie emu v 2007 godu [Radikaler Nationalismus in Russland und Widerstand gegen ihn im Jahr 2007]. „Sova“, 7.2.2008, <<http://xeno.sova-center.ru/29481C8/A91EC67>> (abgerufen 26.12.2009).

Krym: Sdavajte valjutu! [Krim: Geben Sie die Valuten ab!] Naši, 26.10.2006, <<http://www.nashi.su/nashi.php?n=7382>> (abgerufen 12.11.2006).

Kuračenko, V. (1972), Rol' socialističeskogo kollektiva v nraavstvennom razvitii ličnosti [Die Rolle des sozialistischen Kollektivs in der sittlichen Entwicklung der Persönlichkeit]. In: Kollektiv i ličnost' (1972), S. 87–95.

Laane, D./ S. Petuchov (2005), Lico ruskoj nacional'nosti [Personen russischer Nationalität]. In: Kommersant' VLAST', 26.9.2005, S. 54-60.

Lamnek, S. (1995a), Qualitative Sozialforschung. Bd. 1: Methodologie. Weinheim.

Lamnek, S. (1995b), Qualitative Sozialforschung. Bd. 2: Methoden und Techniken. Weinheim.

Langenohl, A. (2000), Erinnerung und Modernisierung. Die Rekonstruktion politischer Kollektivität am Beispiel des Neuen Rußland. Göttingen.

Laqueur, W. (1993), Der Schoß ist fruchtbar noch. Der militante Nationalismus der russischen Rechten. München.

Latynina, Ju. (2009), Kod dostupa [Der Zugangscode]. Protokoll der Radiosendung am 21.2.2009, <<http://www.echo.msk.ru/programs/code/573960-echo.phtml>> (abgerufen 17.1.2010).

Lektorskij, V. A. (1997), O tolerantnosti, pljuralizme i kriticizme [Über Toleranz, Pluralismus und Kritizismus]. In: Voprosy filosofii, 11/1997, S. 46–54.

Levada, Ju. (1992), Uchodjaščaja natura?.. „Čelovek sovetskij“: Predvaritel'nye itogi [Eine verschwindende Gestalt? Der „Sowjetmensch“: Zwischenergebnisse]. In: Znamja, 6/1992, S. 201–211.

Levada, Ju. (1993), Prostoij sovetskij čelovek [Der einfache Sowjetmensch]. Moskva.

Levada, Ju. (2000), Ot mnenij k ponimaniju. Sociologičeskie očerki 1993–2000 [Von Meinungen zum Verständnis. Soziologische Grundrisse]. Moskva.

Levada, Ju. (2001), Čelovek stal menjat'sja, no drugim ne stal [Der Mensch begann sich zu verändern, wurde aber nicht anders]. In: Indeks, 13/2001, <<http://www.index.org.ru/journal/13/levada1301.html>> (abgerufen 23.12.2009).

Levada, Ju (2004a), Istoričeskie ramki „buduščego“ v obščestvennom mnenii [Historische Rahmen der „Zukunft“ in der öffentlichen Meinung]. In: Vestnik obščestvennogo mnenija, 1/2004, S. 16–25.

Levada, Ju. (2004b), „Čelovek sovetskij“: četvertaja volna. Funkcii i dinamika obščestvennyh nastroenij [Der „Sowjetmensch“: die vierte Welle. Funktionen und Dynamik öffentlicher Stimmungen]. In: Vestnik obščestvennogo mnenija, 4/2004, стр. 8–18, auch als Online-Dokument: <<http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2006/11/09/0000294069/02-levada-8-18.pdf>> (abgerufen 23.12.2009).

Levada, Ju. (2005), Čelovek obyknovenyj v dvuch sostojanijach [Der gewöhnliche Mensch in zwei Zuständen]. In: Vestnik obščestvennogo mnenija, 1/2005, S. 9–19, auch als Online-Dokument: <[http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2006/10/04/0000291324/02\\_levada\\_9-19.pdf](http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2006/10/04/0000291324/02_levada_9-19.pdf)> (abgerufen 23.12.2009).

Levada, Ju./ Šanin, T. (Hrsg.) (2005), Pokolenčeskij analiz sovremennoj Rossii [Eine Generationsanalyse des heutigen Russlands]. Moskva.

Levada-Centr (2006), „Rossija dlja russkich...?“ [„Russland nur für die Russen...?“] Press-vypusk, 25.8.2006, <<http://www.levada.ru/press/2006082500.html>> (abgerufen 10.1.2010).

Levinas, Emmanuel (2003), Die Zeit und der Andere. Hamburg.

Levinas, Emmanuel (2005), Humanismus des anderen Menschen. Hamburg.

Lipset, S. M. (1959), Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. In: American Political Science Review, 1/1959, S. 69–105.

Lischke, U./ Krause, H. (2000), Spiegelfechtere. Der gesellschaftliche Fundus des Fremden im österreichischen Nationalrat – Imagination und Realität. In: Berghold/ Menasse/ Ottomeyer (2000), S. 77–90.

Loycke, A. (Hrsg.) (1992a), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt/ New York/ Paris.

Loycke, A. (1992b), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. In: Dies. (1992a), S. 103–123.

Lotman, Ju. (1981), Kunst als Sprache. Leipzig.

Lotman, Ju. M. (1992): Kul'tura i vzryv [Die Kultur und eine Explosion]. Moskva.

Lutz-Bachmann, M./ Bohman, J. (Hrsg.) (2002), Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik. Frankfurt a.M.

Mackovskij, M. S. (2004), Tolerantnost' kak ob''ekt sociologičeskogo issledovanija [Toleranz als Objekt soziologischer Forschung]. In: Soldatova/ Prokof'eva/ Ljutaja (2004), S. 141–155.

Maguire, R. A./ A. Timberlake, A. (1993), American Contributions to the Eleventh International Congress Of Slavists, Bratislava, August-September 1993: Literature, Linguistics, Poetics. Columbus.

Malachov/ Tiškov (Hrsg.) (2002), Mul'tikul'turalizm i transformacija postsovetskich obščestv [Multikulturalismus und die Transformation der postsowjetischen Gesellschaften]. Moskva.

Malek, M./ Schor-Tschudnowskaja, A. (Hrsg.) (2008), Europa im Tschetschenienkrieg. Zwischen politischer Ohnmacht und Gleichgültigkeit. Stuttgart.

Manifest molodežnogo dviženija „NAŠI“ s kommentarijami [Manifest der Jugendbewegung „NAŠI“ mit Kommentaren], <<http://steelstra.ucoz.ru/Ideologiya/Manifestskoment.doc>> (abgerufen 23.12.2009).

Matz, U. (1986), Ideologien als Determinante moderner Politik. In: Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt. Sonderheft der Zeitschrift für Politik, Sonderdruck, S. 9–28.

Mead, G. H. (1934), Mind, Self and Society. Chicago.

Mead, G. H. (1968), Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a.M.

Mehnert, K. (1958), Der Sowjetmensch. Versuch eines Porträts nach zwölf Reisen in die Sowjetunion 1929-1957. Stuttgart.

Mel'vil', Ju. A. (2000), Demokratičeskie transity, tranzitologičeskie teorii i postkommunističeskaja [Demokratische Transite, transitologische Theorien und das postkommunistische Russland]. In: Voskresenskij (2000), S. 337–368, auch als Online-Dokument: <<http://www.mgimo.ru/files/31057/31057.pdf>> (abgerufen 23.12.2009).

Merkel, W./ Busch, A. (Hrsg.) (1999), Demokratie in Ost und West. Frankfurt a.M.

Merkel, W. (2004), Die ‚eingebettete‘ Demokratie. Ein analytisches Konzept. In: WZB-Mitteilungen, Heft 106, Dezember 2004, S. 7–10.

Mertens, W. (2004), Psychoanalyse. Geschichte und Methoden. München.

Meuser, M. (1992): Das kann doch nicht wahr sein. Positive Diskriminierung und Gerechtigkeit. In: Meuser/ Sackmann, R. (1992), S. 89–102.

Meuser, M./ Sackmann, R. (Hrsg.) (1992a), Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie. Pfaffenweiler.

Meuser, M./ Sackmann, R. (Hrsg.) (1992b), Zur Einführung: Deutungsmusteransatz und empirische Wissenssoziologie. In: Dies. (1992a), S. 9–37.

Meyer, G. (1999), Kleine Lebenswelten im Sozialismus. Ein ambivalentes Erbe für die politischen Kulturen in Ostmitteleuropa. In: Merkel/ Busch (1999), S. 310–331.

Montada, L. (1987): Die geistige Entwicklung aus der Sicht Jean Piagets. In: Oerter/ Montada (1987), S. 413–462.

Müller-Doohm, S. (1997), Adornos bürgerliche Antibürgerlichkeit. In: Leviathan, 3/1997, S. 381–395.

Münkler, H. (Hrsg.) (1992), Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie. München.

Münkler, H./ Ladwig, B. (Hrsg.) (1997), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin.

Nassehi, A. (1995), Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 47/1995, S. 443–463.

Nojmann, I. (2004), Ispol'zovanie „Drugogo“: Obrazy Vostoka v formirovanii evropejskich identičnostej [Die Nutzung des „Anderen“: Muster des Ostens in der Herausbildung europäischer Identitäten]. Moskva.

Nussbaum, M. C. (2002): Aristotelische Sozialdemokratie: Die Verteidigung universaler Werte in einer pluralistischen Welt. Ein Vortrag für das Kulturforum der Sozialdemokratie, Willy-Brandt-Haus Berlin, 1. Februar 2002.

Oevermann, U. (1973), Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern. Frankfurt a.M.



Oevermann, U. (1983), Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In: Friedeburg, L. v./ Habermas, J. (1983), S. 234–289.

Oevermann, U. u.a. (1983), Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“. In: Zedler/ Moser (1983), S. 95–123.

Oevermann, U. (1989), Objektive Hermeneutik – Eine Methodologie soziologischer Strukturanalyse. Frankfurt a.M.

Offe, C. (2003), Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen? In: Hartmann/ Offe (2003), S. 241–294.

Oerter, R./ Montada, L. (Hrsg.) (1987): Entwicklungspsychologie. München/ Weinheim.

Ot redakologii [Vom Redaktionskollegium]. In: Vostok–Zapad. Issledovanija. Perevody. Publikacii. Nr. 2/1985, Moskva.

Ottomeyer, K. (1991), Gesellschaftstheorien in der Sozialisationsforschung. In: Hurrelmann/ Ulich (1991), S. 153–188.

Ottomeyer, K. (2000), Fremdenfeindlichkeit als Selbstwertdroge. Identität, Ethnizität und die Bedeutung der Fremden für das Unbewusste. In: Berghold/ Menasse/ Ottomeyer (2000), S. 17–33.

Pain, E. (2004), Tradicionalizm – nacionalizm – ksenofobija [Traditionalismus – Nationalismus – Xenophobie]. In: Ethnopanorama, 1/2004, S. 11–18, auch als Online-Dokument: <<http://www.demoscope.ru/weekly/2004/0165/analit05.php>> (abgerufen 23.12.2009).

Pain, E. (2005), Imperija v sebe (O vozroždenii imperskogo sindroma v Rossii). Referat auf der Konferenz „Nach dem Imperium“, 30.9.2005, <<http://www.liberal.ru/articles/cat/1221>> (abgerufen 26.12.2009).

Pain, E. (2007a), Interview (ohne Titel). In: The New Times, 2.4.2007, S. 22–26.

Pain, E. (2007b), Protestnoe zazerkal'e. Russkoj nacionalizm i graždanskoe obščestvo [Das Protestland hinter den Spiegeln. Der russische Nationalismus und die Zivilgesellschaft]. In: Nezavisimaja gazeta, 17.4.2007, <[http://www.ng.ru/ideas/2007-04-17/14\\_society.html](http://www.ng.ru/ideas/2007-04-17/14_society.html)> (abgerufen 23.12.2009).

Parsons, T. (1975), Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven. Frankfurt a.M.

Petrovskij, A./ Špalinskij, V. (1978), Social'naja psichologija kollektiva [Sozialpsychologie des Kollektivs]. Moskva.

Piaget, J. (1975), Die Entwicklung des Zahlbegriffs beim Kinde. Gesammelte Werke, Bd. 3. Stuttgart.

Pivovarov, Ju. S. (1996), Poličasckaja kul'tura. Moskva.

Poferl, A./ Sznaider, N. (Hrsg.) (2004), Ulrich Becks kosmopolitisches Projekt. Auf dem Weg in eine andere Soziologie. Baden-Baden.

Pomeranc, G./ Kuročkina, M. (2000), Trinitarnoe myšlenie i sovremennost'. Sbornik stat'ej [Das trinitäre Denken und die Gegenwart. Eine Artikelsammlung]. Moskva.

Radtke, F.-O. (1991), Lob der Gleich-Gültigkeit. In: Bielefeld (1991), S. 79–96.

Rawls, J. (1975), Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.

Rieger, G. (2004), Benhabib. In: Riescher (2004), S. 46–49.

Riescher, G. (Hrsg.), Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Stuttgart.

Ritter, M. (Hrsg.) (2001), Zivilgesellschaft und Gender-Politik in Russland. Frankfurt a.M.

Ritter, M. (2003): Demokratie und Subjektivität in modernen Gesellschaften. Zum Verhältnis von Öffentlichkeit, Privatheit, Konflikt und Identität am Beispiel des neuen Russland. Habilitationsschrift, Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Ritter, M. (2008), Die Dynamik von Privatheit und Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften. Wiesbaden.

Rjabin, V. A. (1973), Graždanskij dol'g sovetskogo čeloveka [Die Bürgerpflicht des Sowjetmenschen]. Moskau.

Rjabtschuk, M. (2005), Die reale und die imaginierte Ukraine. Frankfurt a.M.

Rorty, R. (1989), Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge.

Rustow. 1970. Transitions to democracy: Toward a dynamic model. In: Comparative Politics, 2/1970, S. 337–363.

Rutkevič, E. D. (1995), Vstuplenie [Einleitung]. <[http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger\\_reality\\_social\\_construction/1.aspx](http://www.i-u.ru/biblio/archive/berger_reality_social_construction/1.aspx)> (abgerufen 23.12.2009).

Šajdarova, E. (1990), Kollektivnost' i social'noe razvitie [Kollektivität und soziale Entwicklung]. In: Kollektivnost' v sovremennom obščestve, S. 6–9.

Sandomirskaja, I. (2001), Kniga o rodine. Opyt analiza diskursivnych praktik [Das Buch über die Heimat. Erfahrung einer Analyse diskursiver Praktiken], Wien.

Sarkisova, O. (2002), Skaži mne, kto tvoj vrug... Čečenskaja vojna v rossijskom kino [Sag' mir, wer dein Feind ist... Der Tschetschenienkrieg im russländischen Kino]. In: Neprikosnovennyj zapis, 6/2002, auch als Online-Dokument: <<http://magazines.russ.ru/nz/2002/6/sark.html>> (abgerufen 19.1.2010).

Sauerland, K. (o.J.), Das Ich und die Anderen und das Dazwischen, <<http://www.kunstprojekt-goetzen.de/178.0.html>> (abgerufen 25.12.2009).

Schäffter, O. (Hrsg.) (1991a), Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen.

Schäffter, O. (1991b), Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Ders. (1991a), S. 11–42.

Schetsche, M. (2000), Wissenssoziologie sozialer Probleme. Begründung einer relativistischen Problemtheorie. Opladen.

Ševcova, L. (2006) Rossia-2006: Beg na meste [Russland-2006: Auf der Stelle treten]. Briefing Moskovskogo Centra Karnegi, 1/2006, <[http://www.carnegie.ru/ru/pubs/briefings/Nomer\\_bullutenya\\_dlya\\_web\\_saita.pdf](http://www.carnegie.ru/ru/pubs/briefings/Nomer_bullutenya_dlya_web_saita.pdf)> (abgerufen 27.12.2009).

Schmidt, M. G. (2000), Demokratietheorien. Opladen.

Schor-Tschudnowskaja, A. (2001): Das Ideal der Frau. Eine qualitative Analyse sowjetischer ‚Benimmbücher‘. In: Ritter (2001), S. 67–93.

Schor-Tschudnowskaja, A. (2005a), Der Fremde. Zum Erbe eines sowjetischen Deutungsmusters. In: Osteuropa, 2/2005, S. 87–95.

Schor-Tschudnowskaja, A. (2005b), Das verhängnisvolle Übel der Imitation. Zur inneren Verfassung der russländischen Gesellschaft. In: Neue Zürcher Zeitung, Beilage Zeitfragen, 24.9.2005.

Schrader, H. (2000), Soziologische Überlegungen zur Problematik des russischen Transformationsprozesses von Wirtschaft und Gesellschaft. In: Schrader u.a. (2000), S. 50–66.

Schrader, H. u.a. (Hrsg.) (2000), Russland auf dem Weg zur Zivilgesellschaft? Studien zur gesellschaftlichen Selbstorganisation in St. Petersburg. Münster.

Ščukin, V. (2003), „Semejnaja razladica“ ili neprimirijama rasprja? Zapadničestvo i slavjanofil'stvo v kul'turologičeskoj perspektive [„Familienstreitigkeiten“ oder unversöhnlicher Streit? Westlertum und Slawophilie in kulturwissenschaftlicher Perspektive], in: Voprosy filosofii, 5/2003, S. 103–123.

Schutz, A. (1954), Concept und Theory Formation in the Social Sciences. In: The Journal of Philosophy, 9/1954, S. 257–273.

Schütz, A. (1971), Gesammelte Aufsätze, Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag.

Schwan, G. (2006), Die Macht der Gemeinsamkeit. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Sonderheft: Hannah Arendt, 39/2006, S. 3–7.

Sedov, L. (2006), Bremja reform – v prošlom i v nastojaščem. Gorjačie temy marta v zerkale rossijskogo obščestvennogo mnenija [Die Bürde der Reformen in Vergangenheit und Gegenwart. Heiße Themen des März im Spiegel der russischen öffentlichen Meinung]. In: Nezavizimaja gazeta, 7.4.2006, <[http://www.ng.ru/ideas/2006-04-07/11\\_reformy.html](http://www.ng.ru/ideas/2006-04-07/11_reformy.html)> (abgerufen 30.11.2009).

Semenova, V. (2005), „Sovremennye koncepcii i empiričeskie podchody k ponjatiju „pokolenie“ v sociologii [Gegenwärtige Konzeptionen und empirische Zugänge zum Begriff „Generation“ in der Soziologie]. In: Levada, Ju./Šanin, T. (Hrsg.), S. 80–107.

Sen, A. (1999), Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft.

Simmel, G. (1992), Exkurs über den Fremden. In: Loycke (1992), S. 9–16.

Simon, G. (1995), Zukunft aus der Vergangenheit. Elemente der politischen Kultur in Russland. In: Osteuropa, 5/1995, S. 455–482.

Sogomonov, A. (2006), Opazdyvat' i bežat': čerez ,sosedstvo' k novoj ,idee nacii' (Verspäten und laufen: über die ,Nachbarschaft' zur neuen ,Idee der Nation'). In: Logos, 2/2006, S. 167–172, auch als Online-Dokument: <<http://magazines.russ.ru/logos/2006/2/so16.html>> (abgerufen 26.12.2009).

Sokolovskij, S. (2001), Obrazy drugich v rossijskoj nauke, politike i prave [Muster Anderer in Wissenschaft, Politik und Recht Russlands]. Moskva.

Soldatova, G. U./ Prokof'eva, T. Ju./ Ljutaja, T. A. (Hrsg.) (2004), Mežkul'turnyj dialog: issledovanija i praktika [Der interkulturelle Dialog: Erforschung und Praxis]. Centr SMI MGU im. M. V. Lomonosova. Moskva.

Solov'ev, A. (2001), Političeskaja ideologija: logika istoričeskoj evoljucii [Politische Ideologie: Die Logik der historischen Evolution]. In: Političeskie issledovanija, 2/2001, S. 5–23.

Soric, D. (1996), Die Genese einer europäischen Identität. George Herbert Meads Identitätskonzeption dargestellt am Beispiel des europäischen Einigungsprozesses. Marburg.

Spradley, J. (1970), You Owe Yourself a Drunk. An Ethnography of Urban Nomads. Boston.

Städtke, K. (2000), Europareisen. Das Eigene und das Fremde im Selbstverständnis des Autors: Karamzin und Dostojewskij. In: Henn/ Kreisel/ Steinweg (2000), S. 15–32.

Stammer, O. (Hrsg.) (1962), Interne Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Tübingen 19. bis 21. Oktober 1961. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Heft 2, Jg. 14.

Steiner, G. (Hrsg.) (1978): Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Band VII: Piaget und die Folgen. Zürich.

Stenger, H. (1997), Deutungsmuster der Fremdheit. In: Münkler/ Ladwig (1997), S. 159–221.

Stichweh, R. (1997), Der Fremde – zur Soziologie der Indifferenz. In: Münkler/ Ladwig (1997), S. 45–61.

Strachov, K. (2006), Putin, partija, komsomol! „Naši“ protiv „ne našich“ [Putin, Partei, Komsomol! Die „Unseren“ gegen die „nicht Unseren“]. In: Delo, 7.11.2006. <<http://www.idelo.ru/440/15.html>> (abgerufen 23.12.2009).

Stroebe, W. u.a. (Hrsg.) (1992), Sozialpsychologie. Berlin.

Sullivan, J. L./ Transue, J. E. (1999), The Psychological Underpinnings of Democracy: A Selective Review of research on Political Tolerance, Interpersonal Trust and Social Capital. Annual Review of Psychology, S. 625–650.

Tajfel, H. (ed.) (1978), Differentiation between Social Groups: studies in the social psychology of intergroup relations. London.

Tajfel, H./ Turner, J. C. (1979), An integrative theory of intergroup conflict. In: Austin/ Worchel (1979), S. 94–109.

Thomas, W. (1965), Person und Sozialverhalten. Neuwied.

Treibel, A. (2000), Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Opladen.

Urnov, Mark (2004), Sindrom radikal'nogo avtoritarizma v rossijskom massovom soznanii. Sociologičeskoe issledovanie Fonda analitičeskich programm „Ekspertiza“ [Das Syndrom des radikalen Autoritarismus im russländischen Massenbewusstsein. Eine soziologische Erforschung des „Expertise“-Fonds für analytische Programme]. Politcom.ru, 19.03.2004, <<http://www.politcom.ru/2004/analit113.php>> (abgerufen 23.12.2009).

Verchovskij, A. (2007a), Perspektivy radikal'nogo russkogo nacionalizma v segodnjašnej Rossii [Perspektiven des radikalen russischen Nationalismus im heutigen Russland]. In: Indeks, 25/2007, <<http://index.org.ru/journal/25/verch25.html>> (abgerufen am 26.12.2009).

Verhovskij, A. (2007b), „Idejnaja evoljucija russkogo nacionalizma: 1990-e i 2000-e gody [Ideenevolution des russischen Nationalismus: 1990er und 2000er Jahre], <[http://www.polit.ru/research/2007/12/28/verhovsky\\_print.html](http://www.polit.ru/research/2007/12/28/verhovsky_print.html)> (abgerufen 23.12.2009).

Vorländer, H. (2003), Demokratie. Geschichte, Formen, Theorien. München.

Voronkov, V./ Karpenko, O./ Osipova, A. (2008)(Hrsg.), Rasizm v jazyke obrazovanija [Rassismus in der Sprache der Bildung]. Center nezavisimych sociologičeskich issledovanij, Sankt-Peterburg.

Voskresenskij, A. D. (Hrsg.) (2000), Političeskaja nauka v Rossii: Intellektual'nyj poisk i real'nost': Chrestomatija [Politikwissenschaft in Russland: Die intellektuelle Suche und die Realität: ein Lesebuch]. Moskva.

Vserossijskij Centr Izučenija Obščestvennogo Mnenija (2006), Sootečestvenniki-pereselency: kogo i kak gotovy prinjat' v Rossii [Landsleute/Übersiedler: Wen und wie man in Russland aufzunehmen bereit ist]. Press-vypusk Nr. 499, 24.7.2006, <<http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/2917.html>> (abgerufen 10.1.2010).

Waldenfels, B. (1997a), Phänomenologie des Eigenen und des Fremden. In: Münkler/ Ladwig (1997), S. 65–83.

Waldenfels, B. (1997b), Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt a.M.

Weber, M. (1963), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1-3, Tübingen.

Weber, M. (2000), Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Weinheim.

Wimmer, A./ Schetter, C. (2002), Ethnische Gewalt. In: Heitmeyer/ Hagan (2002), S. 313–329.

Ždanova, V. (2005): Weites Land, kleine Heimat. Raum und Sprache im neuen Russland. In: Osteuropa, 3/2005, S. 168–176.



Zdravomyslov, A. (2003), Varianty sociologičeskogo myšlenija v sovremennoj Rossii [Varianten soziologischen Denkens im heutigen Russland]. In: Gofman (2003), S. 26–40.

Zedler, P./ Moser, H. (Hrsg.) (1983), Aspekte qualitativer Sozialforschung. Studien zu Aktionsforschung, empirischer Hermeneutik und reflexiver Sozialtechnologie. Opladen.

Zimbardo, P. G. (1983), Psychologie. Berlin.

Zinov'ev, A. (1982), Gomo sovetikus. Lausanne.

Zubčenko, E. (2006), Internacionalizm v cifrach. Sociologi izmerili uroven' ksenofobii i tolerantnosti v strane [Internationalismus in Ziffern. Soziologen maßen das Niveau von Xenophobie und Toleranz im Land]. In: Novye Izvestija, 28.8.2006, <<http://www.newizv.ru/print/52799>> (abgerufen 10.1.2010).

Zvereva, G. (2002), „Rabota dlja mužčin“. Čečenskaja vojna v massovom kino Rossii [„Arbeit für Männer“. Der Tschetschenienkrieg im Massenkino Russlands]. In: Neprikosnovennyj zapis, 6/2002, auch als Online-Dokument: <<http://magazines.russ.ru/nz/2002/6/zver.html>> (abgerufen 23.12.2009).

# ANHANG

Vielen Dank für die Teilnahme an unserer Untersuchung! Sie wird anonym durchgeführt, daher müssen weder Familien- noch Vornamen angeführt werden. Lesen Sie die Fragen bitte aufmerksam. Wenn einige Antwortalternativen angeboten werden, kreuzen Sie die Ihnen richtig scheinende an.

**Ihr Alter:** \_\_\_\_\_

**Ihr Geschlecht:** weiblich ☐

männlich ☐

**In welchem Jahr haben Sie Ihr Hochschulstudium begonnen:** \_\_\_\_\_

**Wie viele Fremdsprachen beherrschen Sie Ihrer Meinung nach gut:**

keine ☐

eine ☐

zwei ☐

drei ☐

mehr als drei ☐

**Ihr Arbeits- oder Studienplatz bzw. Ihre Position:** \_\_\_\_\_

**Was glauben Sie, wer ‚unser‘ Mensch ist?**

---

---

**Wodurch unterscheidet sich ‚unser‘ Mensch von ‚nicht unserem‘ Menschen?**

---

---

**Scheint es Ihnen, dass es zwischen den Begriffen ‚unser‘ Mensch und ‚eigener‘ Mensch einen Unterschied gibt?**

ja, es gibt einen Unterschied ☐

nein, es gibt keinen Unterschied ☐

**Versuchen Sie, zu erklären warum:**

---

---

**Welchen Unterschied gibt es Ihrer Meinung nach zwischen den Begriffen ‚eigener‘ und ‚fremder‘ Mensch?**

---

---

**Sind Sie mit der Behauptung einverstanden, dass der ‚eigene‘ Mensch weniger gefährlich ist als der ‚fremde‘ Mensch?**

ja ☐

nein ☐

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Was macht für Sie überhaupt einen anderen Menschen ‚fremd‘?**

---

---

**Meinen Sie, dass ein ‚Fremder‘ höchste Führungspositionen in Russland bekleiden kann?**

ja, er kann ☐

nein, kann nicht ☐

**Versuchen Sie Beispiele für eigene Erfahrungen mit ‚Fremden‘ anzugeben:**

---

---

**Wer hat nach Ihrem Eindruck öfter Recht, ‚Eigene‘ oder ‚Fremde‘?**

‚Eigene‘ haben öfter Recht ☐

‚Fremde‘ haben öfter Recht ☐

hängt von der Situation ab ☐

schwer zu sagen ☐

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Würden Sie einen Menschen anderer Nationalität heiraten?**

ja ☐

nein ☐

**Würden Sie einen Menschen mit einem anderen Glaubensbekenntnis heiraten?**

ja ☐

nein ☐

**Scheint es Ihnen, dass Hinzugezogene irgendeine Bedrohung oder Gefahr darstellen?**

---

---

**Sollen die alteingesessenen Petersburger mehr Rechte haben als jene, die aus anderen Städten und Ländern gekommen sind?**

ja ☐

nein ☐

**Hängt aufgrund ihrer Lebenserfahrung die Beziehung zu einem Menschen üblicherweise von seiner Nationalität ab?**

ja ☐

nein ☐

**Meinen Sie, dass man das irgendwie vermeiden kann?**

ja ☐

nein ☐

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

**Wer hat aufgrund Ihrer Lebenserfahrung im Falle eines Konflikts mehr Rechte – der ‚eigene‘ oder der ‚fremde‘ Mensch?**

der ‚eigene‘ ☐

der ‚fremde‘ ☐

beide haben gleiche Rechte ☐

schwer zu sagen ☐

**Was glauben Sie, wer sollte mehr Rechte haben?**

der ‚eigene‘ ☐

der ‚fremde‘ ☐

beide haben gleiche Rechte ☐

schwer zu sagen ☐

**Was sagt Ihnen Ihre Lebenserfahrung – führen Unterschiede und fehlende Ähnlichkeit zu Feindseligkeiten?**

ja ☐

nein ☐

**Was sagt Ihnen Ihre Lebenserfahrung – führen Unterschiede und fehlende Ähnlichkeit zu Gewalt?**

ja ☐

nein ☐

**Wer ist zahlreicher in Ihrer alltäglichen Umgebung, die ‚Eigenen‘ oder ‚Fremden‘?**

die ‚Eigenen‘ ☐

die ‚Fremden‘ ☐

beide gleich ☐

schwer zu sagen ☐

**Gefällt es Ihnen, wenn ein anderer Mensch nicht mit Ihren Ansichten übereinstimmt?**

ja ☐

nein ☐

**Glauben Sie, dass im Personalausweis die Nationalität einer Person angegeben sein sollte?**

ja ☐

nein ☐

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Sind Sie mit der Behauptung einverstanden, dass die Hinzugezogenen zur Verbreitung von fremden Kulturen und Lebensweisen beitragen?**

ja ☐

nein ☐

**Wenn ja, scheint Ihnen das gefährlich?**

ja ☐

nein ☐

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Wenn Sie angesichts von Hinzugezogenen ein Gefühl von Gefahr empfinden, was schlagen Sie vor, um die Situation zum Besseren zu ändern?**

---

---

**Geben Sie Beispiele von Personen, die Sie respektieren:**

---

---

**Geben Sie Beispiele von Personen, die Sie verachten:**

---

---

**Scheint es Ihnen, dass man – und wenn ja, warum – die Wachsamkeit gegenüber ‚Fremden‘ verstärken muss?** \_\_\_\_\_

---

**Sollen Sie versuchen, einen ‚fremden‘ Menschen zu verstehen?**

ja                      ()

nein                    ()

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Soll ein ‚fremder‘ Mensch versuchen, Sie zu verstehen?**

ja                      ()

nein                    ()

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**In welchen Fällen kann Ihrer Meinung nach gegenüber einem ‚Fremden‘ staatliche Gewalt eingesetzt werden?**

---

---

**In welchen Fällen kann Ihrer Meinung nach gegenüber einem ‚Eigenen‘ staatliche Gewalt eingesetzt werden?**

---

---

**Haben Sie persönliche Feinde?**

ja                      ()

nein                    ()

**Braucht ein Mensch Feinde?**

ja                      ()

nein                    ()

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Hat Russland Ihrer Meinung nach Feinde?**

ja                                      ()

nein                                    ()

**Braucht Russland Feinde?**

ja ☐

nein ☐

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Glauben Sie, dass Ihre Einstellung gegenüber anderen Menschen von deren Nationalität abhängt?**

ja, ich denke schon ☐

nein, ich denke nicht ☐

**Was glauben Sie, welche Leute gibt es in Russland mehr:**

tolerante ☐

intolerante ☐

**Führen Sie bitte Ihre Definition von Toleranz an:**

---

---

**Glauben Sie, dass in der Gesellschaft eine politische Opposition existieren sollte?**

ja ☐

nein ☐

**Versuchen Sie, Ihre Antwort zu begründen:**

---

---

**Würden Sie über sich sagen, dass Sie für die Demokratie sind?**

ja ☐

nein ☐

**Begründen Sie bitte Ihre Antwort:**

---

---

**Geben Sie an, über welche Summe Sie monatlich ungefähr verfügen (in Rubel):**

weniger als 3000 ☐ 8000 – 10000 ☐

3000 – 5000 ☐ 10000 – 15000 ☐

5000 – 8000 ☐ mehr als 15000 ☐

**Nochmals vielen Dank für die Teilnahme an unserer Untersuchung!**

**Viel Erfolg und alles Gute für Sie.**



## **Eigenständigkeitserklärung**

Hiermit erkläre ich, Anna Schor-Tschudnowskaja, geboren am 21.11.1974, dass ich diese Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe.

---

Ort	Datum	Anna Schor-Tschudnowskaja
-----	-------	---------------------------